جلد ۷ ۔ شمارہ ۱ ۔ جنوری ۱۹۷۰ء

اسلام
اور
عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

مدیرِ اعزازی

اسلام اور عصرِ جدید

مُدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مُدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دِلّی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جنوری سنہ ۱۹۷۵ء

جلد ۷ ———— شمارہ ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

" پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

3368

———(ملنے کا پتہ)———

دفتر رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر نئی دِلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلیفون ۶۵ ۲۴ ۶۳

طابع وناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل: آئی، ایم، ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرستِ مضامین

مسلمان اور روحِ جمہوریت

اکثر جدید تعلیم یافتہ مسلمان بڑی شدّ و مد سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جمہوریت اسلامی تعلیمات کا ایک اہم جزو ہے۔ اس دعویٰ کو تحقیق کی کسوٹی پر کسنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہاں جمہوریت کا مفہوم اس کا بیرونی ڈھانچہ یعنی نظام حکومت ہے یا اس کی روح یعنی کسی معاشرے کے اندر اس کے افراد میں آزادی، اخوت و مساوات کا احساس۔ اگر اس دعویٰ سے یہ مُراد ہو کہ اسلام نے اپنے پیروؤں کو کسی مخصوص جمہوری نظام حکومت کا پابند کیا ہے تو اسے صحیح ثابت کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جمہوری نظام تاریخ میں زمانی اور مکانی احوال کے مطابق نئے نئے روپ اختیار کرتا رہا ہے اور آج بھی دنیا میں اس کی متعدد اور مختلف شکلیں ہیں۔ اسلام نے ان میں سے کسی شکل کو بھی مسلم معاشرے کے لیے لازمی نہیں قرار دیا ہے۔ لیکن اگر دعویٰ کا مفہوم یہ ہے کہ اسلامی معاشرے کی تشکیل میں جمہوریت کی حقیقی روح یعنی اس کے افراد کو نسل و نسب کی تفریق کے بغیر مناسب حد تک آزادی دینے اور ان میں باہمی اخوت و مساوات کا احساس پیدا کرنے پر بہت زور دیا ہے تو اس کو ماننے میں کسی باخبر اور انصاف پسند انسان کو ذرا بھی تامل نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ سوال کہ مسلمانوں نے اسلام کی اس اساسی تعلیم پر کہاں تک عمل کیا ہے یا اب کر رہے ہیں تو اس کے جواب میں ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس سماجی جمہوریت کا سچا نمونہ ہمیں صرف قرنِ اول کے اسلامی معاشرے میں نظر آتا ہے۔ اس کے بعد روحِ جمہوریت مسلمانوں میں گھٹتی چلی گئی یہاں تک کہ آج دنیا بالخصوص برِصغیر ہند کے مسلم معاشروں میں محض اس کی ایک پرچھائیں باقی رہ گئی ہے۔

ہمیں یہاں صرف ہندوستان کے مسلم معاشرے میں سماجی جمہوریت سے بحث کرنی ہے۔ موجودہ صورتِ حال پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی ہمیں یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ نسل و نسب کی تفریق ہمارے دلوں میں اس طرح جڑ پکڑ گئی ہے کہ ہم نے اس کی بنا پر ساری ملت کو "شریف و رذیل" طبقوں میں بانٹ دیا ہے اور یہی نہیں بلکہ ان دو طبقوں کو بھی متعدد ذیلی طبقوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ "شرفا" کی درجۂ شرافت کے لحاظ سے چار "قومیں" یا "ذاتیں" قرار دی ہیں ـــ سید، شیخ، مغل، پٹھان، اور "رذیلوں" یا "کمینوں" کی ان کے پیشوں کے لحاظ سے بے شمار "ذاتیں" بنا دی ہیں جن میں اونچ نیچ کا فرق اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ جن لوگوں کا کام معاشرے کے لیے زیادہ ضروری اور مفید ہے۔ وہ بہت ہی "نیچ ذات" کے اور جن کا کام کم ضروری اور مفید ہے، وہ مقابلتہً "اونچی ذات" کے سمجھے جاتے ہیں۔ دینِ مبین اور عقلِ سلیم کی اس توہین کو دیکھ کر بے اختیار دل سے یہ فریاد نکلتی ہے ؎

گر مسلمانی ہمیں است کہ حافظ دارد

وائے گر پسِ امروز بود فردائے

اور پھر ہماری اس ریاکاری کو دیکھیے کہ آج بھی ہم زبان سے الکاسب حبیب اللہ کہتے ہیں مگر دل میں مفید ترین پیشوں کے ذریعے کسبِ حلال کرنے والوں کو پست و ذلیل سمجھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ کھلم کھلا حقارت و اہانت کا برتاؤ کرتے ہیں لیکن اگر ان غریبوں میں سے کوئی دولت، علم، جاہ و منصب حاصل کر لے تو ہم

اس کے ساتھ ظاہری اخلاق برتنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے بلکہ ضرورت کے وقت خوشامد درآمد سے کام لینے میں بھی ہمیں تامل نہیں ہوتا۔ اس پر طرّہ یہ ہے کہ اس ذلّتِ نفس کی تلافی کے طور پر ہم پیٹھ پیچھے ناک بھوں چڑھا کر کہتے ہیں "چار حرف پڑھ لیے۔ چار پیسے کما لیے یا اونچی کرسی پر جا بیٹھا تو کیا ہوا، ہے تو وہی جلاہا (یا دھنیا یا کنجڑا یا قصائی)

ہم نے اوپر کہا تھا کہ سماجی جمہوریت کی رُوح جو کبھی دینِ اسلام کی تعلیم نے مسلمانوں میں پیدا کر دی تھی، گھٹتے گھٹتے اب محض پرچھائیں ہی رہ گئی ہے۔ اس سے مُراد یہ ہے کہ الحمدللہ ابھی تک مسجدوں میں نماز کے وقت یہ روح پرور منظر دکھائی دیتا ہے ؎

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

مگر اس رسمی دینی جمہوریت میں خلوص کتنا ہے؟ یہ بات اسی سے ظاہر ہو جاتی ہے کہ مسجد سے باہر نکلتے ہی بلکہ خود مسجد کے اندر نماز ختم ہوتے ہی وحدت کثرت کا مساوات، نسلی و طبقاتی تفریق کا، اخوت، بندگی اور بندہ نوازی کا رُوپ اختیار کر لیتی ہے۔

سچ پوچھیے تو ہم آپ جیسے "شرفا" یعنی اونچے اور متوسط طبقے کے لوگوں کو بھولے سے بھی یہ احساس نہیں ہوتا کہ ذات پات کی یہ درجہ بندی قائم کر کے وہ اسلام کی توہین کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک دین اور اخلاق تو اسلام میں محض ضمنی حیثیت رکھتے ہیں۔ اصل اسلام یہ ہے کہ ملّتِ اسلامی کو سیاسی قوت و اقتدار حاصل ہو مگر ہم سادہ دل کبھی یہ نہیں سوچتے کہ یہ ادنیٰ مقصد بھی جو ہمارے نزدیک منتہائے نظر اور مدعائے اسلام ہے، اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک ملّت بہت سے چھوٹے چھوٹے اونچے نیچے معاشروں کے بجائے ایک ہموار، ہم سطح متحد معاشرہ

نہ بن جائے۔

اس موقع پر ہمیں ایک واقعہ یاد آتا ہے جس سے اہلِ نظر ذوق اور اہلِ دل عبرت حاصل کر سکتے ہیں۔ سنہ ۱۹۲۷ء کا ذکر ہے جب جامعہ ملّیہ اسلامیہ قرول باغ دہلی میں کرایے کے چند چھوٹے چھوٹے مکانوں میں بستی اور کام کرتی تھی۔ مسیح الملک حکیم اجمل خاں اُن دِنوں امیرِ جامعہ تھے اور انھیں دن رات یہ لگن رہتی تھی کہ جامعہ کے لیے جو برطانوی حکومت کی آنکھوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتی تھی، اور سرکاری امداد نہ پانا چاہتی تھی، نہ پا سکتی تھی، اتنے وسائل فراہم کر دیں کہ وہ فراغت کی نہیں تو کم از کم عُسرت کی زندگی بسر کر سکے۔ چنانچہ جب کبھی کوئی صاحبِ دولت جو صاحبِ خیر بھی ہو، دہلی آتا تو وہ اسے جامعہ ملّیہ لاتے اور اس سے اس کے ظرف کے مطابق مالی امداد حاصل کرتے۔ ایک بار بیگم بھوپال نواب سلطان جہاں بیگم دہلی تشریف لائیں۔ حکیم صاحب نے انھیں جامعہ کی زیارت پر آمادہ کر کے راتوں رات ایک جلسے کا انتظام کیا۔ صبح نو بجے بیگم صاحبہ تشریف لائیں تو انھوں نے دیکھا کہ جامعہ کے استادوں اور طالب علموں اور شہر دہلی کے چند معززین کے علاوہ قرول باغ اور آس پاس کی بستیوں میں رہنے والے میواتی کسان اور مزدور بڑی تعداد میں جلسے میں براجے رہے ہیں۔ بیگم صاحبہ نے اپنی تقریر کا آغاز کچھ اس طرح کیا:

"حکیم صاحب، جامعہ کے استادو اور بچّو!

> مجھے یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہوئی کہ آپ کے آج کے مہمانوں میں زیادہ تر ہمارے وہ غریب بھائی ہیں جو اپنا خون پسینہ ایک کر کے کڑی مشقت کے ذریعے غلّہ اُگاتے، خود آدھا پیٹ کھاتے اور ہمیں پیٹ بھر کھلاتے ہیں، خود جھونپڑیوں میں رہتے اور ہمارے رہنے کے لیے مکان بناتے ہیں یاد رکھیے یہ لوگ قوم کی جڑیں ہیں۔ انھیں کھاد اور پانی دے کر مضبوط بنایئے تبھی ہماری قوم نشوونما پا کر ایک تناور درخت بن سکتی ہے....."

جامعہ ملیہ کے استادوں اور بچوں نے اس نصیحت پر کان دھرا اور تھوڑا بہت عمل بھی

کیا چنانچہ آج بھی اس کا اسکول آف سوشل ورک سماجی فلاح وترقی کے کاموں کے لیے سماجی کارکن تیار کررہا ہے اور ان کی عملی تربیت کے سلسلے میں اس نے آس پاس کے دیہات میں سماجی مرکز قائم کر رکھے ہیں جن میں بچوں اور بچیوں، عورتوں اور مردوں کو لکھنے پڑھنے کی تعلیم دی جاتی ہے۔ انھیں حفظانِ صحت کے اصول وشہریت کے حقوق وفرائض بتائے جاتے ہیں۔ ان کے طبی معائنے اور دوا علاج کا بندوبست ہے، ان کو مختلف دستکاریاں سکھائی جاتی ہیں اور ان کی بنائی ہوئی چیزوں کی فروخت کا انتظام ہوتا ہے۔

مگر جہاں تک عام مسلمان شرفا، اہلِ علم، اربابِ دولت وجاہ کا تعلق ہے ان کی سمجھ میں ابھی تک یہ بات نہیں آئی ہے کہ درخت کی زندگی اس کی جڑوں پر منحصر ہے۔ وہ تو فلک کو رونے وقسمت کو پیٹنے اور حریفوں کو کوسنے سے جو تھوڑی بہت فرصت پاتے ہیں اُسے شجرِ ملّت کی مرجھائی ہوئی چوٹی، اس کی سوکھی ہوئی شاخوں کی آبیاری اور تراش خراش کی سعی لاحاصل میں صرف کرتے ہیں۔ ان کی ساری توجہ اپنی یعنی متوسط اور اونچے طبقوں کی فلاح وترقی پر مبذول ہے جو ان کے زعمِ باطل میں اس طرح حاصل ہو سکتی ہے کہ اپنے الگ اسکول اور کالج جو عام سرکاری اور غیر سرکاری اسکولوں اور کالجوں کے مقابلے میں کم مایہ اور کم عیار ہیں، اپنی الگ فرقہ وارانہ سیاسی جماعتیں بنائیں جو عام سیاسی پارٹیوں کے مقابلے میں غیر منظم اور بے اثر ہیں قائم کریں، مخلوط انتخاب کے ہوتے ہوئے اپنے الگ نمایندے خواہ وہ معدودے چندہی کیوں نہ ہوں پارلیمنٹ اور ریاستی قانون ساز اسمبلیوں میں بھیجیں۔ جہاں وہ نقار خانے میں طوطی کی آواز خود ہی بلند کریں اور خود ہی سنیں اور اس مہم میں وہ مسلم عوام کو (جو اُن کی نظروں میں پست اور حقیر ہیں اور جنھیں وہ الیکشن کے دنوں کے سوا ہمیشہ نظر انداز کرتے رہتے ہیں) ووٹ حاصل کرنے کی غرض سے اسلام کی دُہائی دے کر بہکانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے صوفی عارف اور شاعر برابر کہتے آئے ہیں۔

عبادت بجز خدمتِ خلق نیست   بہ تسبیح وسجادہ ودلق نیست

اور

دردِ دل کے واسطے پیدا کیا انسان کو
ورنہ طاعت کے لیے کچھ کم نہ تھے کرّوبیاں

ہمیں ان کے اقوال یاد ہیں اور انھیں زبان سے دُہراتے رہتے ہیں۔ مگر جب عمل کا وقت آتا ہے تو "خدمتِ خلق" کی من مانی تاویل کر کے اسے اپنے طبقے، کنبے، خاندان یا خود اپنی ذات تک محدود کر لیتے ہیں اور "دردِ دل" کو ایسے رومانی یا روحانی معنی پہناتے ہیں جنھیں روزمرّہ کی زندگی میں اپنے بے نوا بھائیوں کی مدد کرنے، بے سہاروں کو سہارا دینے اور بے چاروں کی چارہ گری کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

سچی جمہوریت جو اسلام کی تعلیم کا طرۂ امتیاز تھی، دو چیزوں پر منحصر تھی۔ ایک یہ کہ سب انسانوں کو خدا کی مخلوق کی حیثیت سے برابر سمجھا جائے اور ان میں تقویٰ کے سوا اور کسی چیز کی بنا پر امتیاز نہ کیا جائے۔ دوسرے ایثار و خدمت کے ذریعے غریب و امیر و محتاج و غنی کے فرق کو جہاں تک ہو سکے مٹایا جائے یا کم سے کم اتنا گھٹا دیا جائے کہ معاشی عدم مساوات کی وجہ سے معاشرہ غریب اور غریب پرور دست گیر اور دست نگر طبقوں میں بٹ کر سماجی مساوات کو ناممکن نہ بنا دے۔

یہاں اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ بہت سے مسلمانوں کے دلوں میں خیر کا جذبہ اب بھی کچھ کم نہیں ہے۔ مگر افسوس ہے کہ یہ جذبہ جس عمل کا محرّک ہوتا ہے اس کا نتیجہ حسبِ مقصود نہیں بلکہ سراسر خلافِ مقصود نکلتا ہے یعنی خیر جس کا حقیقی مقصد زردار اور نادار طبقوں کے فرق کو کم کرنا ہے "خیرات" بن جاتی ہے جس سے یہ فرق اور زیادہ نمایاں، مسلم اور مستحکم ہو جاتا ہے۔ مستحق سائلوں کو بھی غیر مستحق گداگروں کی طرح دربدر پھرنا اور ذلّت و مسکنت کے ساتھ ایک ایک کے سامنے ہاتھ پھیلانا پڑتا ہے۔ انفرادی خیرات کے اس پُرانے طریقے سے اجتماعی خیر کا نیا طریقہ بالکل مختلف اور ایک لحاظ سے اس کا متضاد ہے۔ نیا طریقہ جسے

انگریزی میں سوشل ورک کہتے ہیں اور اُردو میں خدمتِ خلق کہنا چاہیے، یہ ہے کہ سماجی کارکن جنھیں ان کے کام کی باقاعدہ تربیت دی گئی ہے خود غریب محنت کش مزدوروں کسانوں اور بے روزگاروں کے گھر جاتے ہیں اور موقع شناسی و خوش اسلوبی سے انھیں اپنی بے غرض ہمدردی اور خیر خواہی کا یقین دلاکر اور ان کے دلوں کو ہاتھ میں لے کر ان کے اندر اصلاح و ترقی کا ولولہ پیدا کرتے ہیں اور پھر دامے درمے قدمے سخنے ان کی مدد اس طرح کرتے ہیں کہ کچھ دن میں وہ خود اپنی مدد کرنے کے قابل ہو جائیں۔

یوں تو اس خدمت کو انجام دینے کے لیے سوشل ورک کے سرکاری محکمے سارے ملک میں قائم کیے گئے ہیں مگر عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ اس میدان میں غیر سرکاری تنظیموں کے کارکن زیادہ خلوص اور لگن کے ساتھ کام کرتے ہیں۔ مغربی ملکوں میں تو اس طرح کی تنظیمیں بے شمار ہیں مگر ہندوستان میں بھی ہندوؤں، عیسائیوں جینیوں اور پارسیوں کی متعدد انجمنیں سرگرم عمل ہیں۔ مسلمانوں میں بھی چند اللہ کے بندے اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے طور پر کچھ کام کر رہے ہیں مگر کوئی ایسی مرکزی تنظیم موجود نہیں جو ان متفرق کوششوں کو ایک سلسلہ میں مربوط کر کے، انھیں مستقل اداروں کی شکل دے کر اس طرح کے اداروں کا جال سارے ملک میں پھیلائے اور سب سے ضروری اور سب سے مشکل فرض یعنی سماجی کارکنوں کی باقاعدہ تربیت کا کام انجام دے۔ مگر یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب ہمارے دل میں حقیقی روحِ جمہوریت یعنی اخوت و مساوات کا احساس جو اسلام کا مبارک عطیہ تھا نئے سرے سے زندہ ہو جائے اور نسلی شرافت و رذالت، طبقاتی بلندی و پستی کی تفریق جو جاگیرداری نظام کی منحوس میراث ہے، حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے۔

آخر میں مسدس حالی کے جو کسی زمانے میں ہمیں وردِ زبان تھا اور اب زینتِ طاقِ نسیاں ہو گیا ہے۔ تین بند سن لیجیے جن میں خلقِ خدا کی محبت و خدمت سے متعلق اسلامی تعلیم کو دہرایا گیا ہے اور ہمیں غیرت دلانے کے لیے ہمارے اور دوسروں

کے طرزِ عمل کا مقابلہ کیا گیا ہے۔

یہ پہلا سبق تھا کتابِ ہدیٰ کا
کہ ہے ساری مخلوق کنبہ خدا کا
وہی دوست ہے خالقِ دوسرا کا
خلایق سے ہے جس کو رشتہ ولا کا
یہی ہے عبادت، یہی دین و ایمان
کہ کام آئے دُنیا میں انساں کے انسان

عمل جن کا ہے اس کلامِ متیں پر
وہ سرسبز ہیں آج روے زمیں پر
تفوّق ہے ان کو کہین و مہیں پر
مدار آدمیت کا ہے اب انھیں پر
شریعت کے جو ہم نے پیمان توڑے
وہ لے جا کے سب اہلِ مغرب نے جوڑے

عروج ان کا جو تم عیاں دیکھتے ہو
جہاں میں انھیں کامراں دیکھتے ہو
مطیع ان کا سارا جہاں دیکھتے ہو
انھیں برتر از آسماں دیکھتے ہو
یہ ثمرے ہیں ان کی جوانمردیوں کے
نتیجے ہیں آپس کی ہمدردیوں کے

قرآنِ مجید کے اندازِ گفتگو

میں

معیارِ تہذیب اور رواداری

مولانا سید علی نقی النقوی

حرفِ اولیں

"رواداری" کے معنی انکارِ حق اور اقرارِ باطل کے نہیں ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مخالفِ حق سے ایسے انداز میں تخاطب ہو یا اُس کے سامنے بات ایسے پیرایے میں پیش کی جائے کہ کلام کی تلخی اور اندازِ گفتگو کی درشتی اُسے حق کی طرف متوجہ ہونے میں سدِ راہ نہ ہو۔ اس میں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ حق کو صاف لفظوں میں اُس کے سامنے نہ لایا جائے کہ وہ انکار پر تل جائے بلکہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ اس کے خود ضمیر میں تلاشِ حق کی خلش پیدا ہو اور وہ خود اپنے آزاد ضمیر کے فیصلے سے حقیقت تک پہنچنا چاہے تو پہنچ جائے۔

اس کی مثالیں پیشوایانِ اسلام کے کلماتِ طیبہ میں بہت ہیں مگر سرِدست ہم

صرف قرآن مجید سے اس کی مثالیں پیش کرتے ہیں :

(ا)

پہلا پارہ - سورۂ بقرہ :

وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة ط قل اتخذتم عند الله عهدا فلن یخلف الله عهده أم تقولون علی الله مالا تعلمون (۸۰) بلیٰ من کسب سیئة واحاطت به خطیئته فاولئك اصحب النار هم فیها خٰلدون (۸۱) و الذین آمنو ا وعملوا الصالحات اولئك اصحب الجنة هم فیها خٰلدون (۸۲)

"اور اُن کا قول ہے کہ ہمیں دوزخ کی آگ تو چھو بھی نہیں سکتی سوا چند گنتی کے دنوں کے : کہو کیا تم نے اللہ سے کوئی عہدنامہ کرلیا ہے کہ اللہ اپنے عہد کے خلاف کبھی نہ کرے گا یا تم بے جانے بوجھے خود ہی اللہ پر ایک بات عائد کر رہے ہو۔ کیوں نہیں جو بھی برا کام کرے گا اور اس کے قصور اس پر حاوی ہو جائیں گے تو یہی لوگ دوزخ والے ہوں گے کہ وہاں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور جو ایمان لائیں اور اچھے اعمال کریں تو یہ لوگ بہشت والے ہیں کہ وہاں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔"

مخالف کے قول کی رد میں بحث اور مناظرہ ایک طرح کی جنگ کی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں عموماً سخت سے سخت الفاظ استعمال کرنا زور بیان کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے مگر قرآن مجید ایسے موقع پر بھی ملائمت کی مثال قائم کرتا ہے۔ وہ مخالف کی بات کو ایک دم یہ نہیں کہہ دیتا کہ بالکل غلط ہے، جھوٹ ہے، صریحی بہتان ہے وغیرہ وغیرہ۔ بلکہ وہ روادارانہ انداز اختیار کرکے خود مخالف کے ضمیر کو بیدار کرنے کا سامان مہیا کرتا ہے۔

ان کا یہ دعوے تھا کہ ہمیں دوزخ کی آگ چھو بھی نہیں سکتی۔ اس کے جواب میں صرف اُن سے اس سوال پر اکتفا کی گئی ہے کہ کیا تم نے اللہ سے کوئی عہدنامہ کرلیا ہے کہ اللہ اپنے عہدنامہ کے خلاف کبھی نہ کرے گا یا تم بے جانے بوجھے خود ہی اللہ پر ایک بات عائد کر رہے ہو۔"

ظاہر ہے کہ حقیقت متعین طور پر دوسری ہی شق ہے مگر اسے مردّد طور پر پیش کیا جارہا ہے جس سے جواب کا بار مخاطب کے ضمیر پر ڈالا جارہا ہے۔

پھر اس کے مقابلے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ تم دوزخی ہو اور نجات مسلمانوں کا حق ہے بلکہ اس کے لیے ایک عام اصول کا اعلان کیا جارہا ہے کہ اس معیار پر غور کرو کہ کون آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا اور کون نجات کا حق دار۔

یہ عام اصول کیا ہے؟ اسے مولانا ابوالکلام آزاد نے بہت اچھے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ:

"جنّت و دوزخ کی تقسیم قوموں کی تقسیم کی بنا پر نہیں ہے کہ کسی خاص قوم کے لیے جنت ہو اور باقی کے لیے دوزخ بلکہ اس کا تمام تر دارومدار ایمان و عمل پر ہے۔ جس انسان نے بھی اپنے اعمال کے ذریعے بُرائی کمائی۔ اس کے لیے بُرائی ہے یعنی عذاب ہے اور جس کسی نے بھی اپنے اعمال کے ذریعے اچھائی کمائی، اس کے لیے اچھائی یعنی نجات ہے۔ خواہ وہ کوئی ہو اور کسی گروہ بندی کا ہو۔"

(ترجمان القرآن ج ۲ ص ۵۱)

(۲)

(۱- بقرہ)

وقالوا لن یدخل الجنۃ الا من کان ھودا أو نصریٰ تلك أمانیھم قل ھاتوا برھانکم إن کنتم صدقین (۱۱۱) بلیٰ من أسلم وجھہ للہ وھو محسن فلہ أجرہ عند ربہ ولاخوف علیھم ولاھم یحزنون (۱۱۲)

"اور وہ کہتے ہیں کہ ہرگز جنّت میں داخل نہیں ہوگا مگر وہی کہ جو یہودی یا عیسائی ہو۔ یہ ان ہی کی خود رائیں ہیں۔ کہیے کہ تم سچے ہو تو اپنی دلیل پیش کرو۔ کیوں نہیں۔ جو اپنے کو اللہ کے سامنے جھکا دے اور وہ حُسن عمل بھی رکھتا ہو تو ضرور اُس کے پروردگار کے یہاں اُس کا اجر ہے اور نہ انھیں کوئی خوف ہوگا اور نہ کبھی افسوس ہوگا۔"

اس میں مخالف کی باتوں کی رد ہے مگر اسی طرح کہ صریحی طور پر جھوٹ کو جھوٹ

اور غلط کو غلط نہیں کہا جاتا بلکہ مطلب یہ ہے کہ مخاطب خود اپنے ضمیر سے یہ فیصلہ کرے کہ یہ بات غلط ہے۔

پھر اس کے مقابلے میں مثبت پہلو کہ نجات کے مستحق مسلمان ہیں۔ اسے بھی صاف صاف "مسلمان" کے لقب کے ساتھ نہیں کہا جا رہا ہے بلکہ اوصاف بیان ہوتے ہیں کہ وہ اوصاف جس پر منطبق ہوں وہ نجات کا مستحق ہے۔

(۳)

وقالت الیھود لیست النصٰری علی شئ وقالت النصارٰی لیست الیھود علی شی وھم یتلون الکتاب کذلک قال الذین لا یعلمون مثل قولھم فاللہ یحکم بینھم یوم القیٰمۃ فیما کانوا فیہ یختلفون (۱۱۳)

"اور یہودی کہتے ہیں کہ عیسائیوں کا مذہب کچھ نہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ یہودیوں کا مذہب کچھ نہیں۔ حالانکہ یہ سب ایک کتاب کے پڑھنے والے ہیں۔ یوں ہی وہ جو علم رکھتے ہی نہیں کہنے لگے ان ہی کی سی بات اب اللہ ان کے درمیان قیامت کے دن اس کے بارے میں فیصلہ کرے گا جس میں یہ اختلاف کرتے رہے ہیں۔"

مذاہب باطلہ کے مزعومات نقل کرنے کے بعد سختی سے ان سب کا ابطال کرنے کے بجائے قیامت کا حوالہ دے دینا جو اسی ایک آیت میں نہیں بلکہ قرآنِ مجید میں بہت سے مقامات پر ہے[1] بر بنائے مذہب دنیا میں لڑائی جھگڑے ختم کرنے کی ایک دعوت ہے کہ جب عملی طور پر یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ تمام اختلاف ختم ہو جائیں تو پھر

۱۔ جیسے سورۂ حج میں ہے۔ ان اللہ یفصل بینھم

ابن کثیر لکھتے ہیں یعنی مومنوں اور یہودیوں اور نصرانیوں اور مجوسیوں اور مشرکوں میں قیامت کے دن اللہ فیصلہ فرمائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔

قل یجمع بیننا ربنا کہہ دیجئے کہ ہمارا رب ہمیں جمع کرے گا۔ پھر حق کے ساتھ فیصلہ کرے گا اور وہ باخبر فیصلہ کرنے والا ہے۔

"جیو اور جینے دو" پر عمل کرو اور اس فیصلے کو قیامت ہی پر اٹھا رکھو کہ کون نجات کا حقدار ہے اور کون نہیں۔

(۴)

قل اتحاجّوننا فی اللّٰہ وھو ربنا و ربکم ولنا اعمالنا و لکم اعمالکم ونحن لہ مخلصون (بقرہ ۱۳۹)

"کہو کہ کیا تم ہم سے اللہ کے بارے میں بھی تکرار کرو گے وہ تو ہمارا بھی پروردگار ہے تمھارا بھی پروردگار ہے ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں تمھارے لیے تمھارے اعمال ہیں اور ہم اس کی خالص عبادت کرنے والے ہیں۔"

مشرکین کا یہ دعویٰ تھا کہ اللہ صرف ہمارا ہے۔ جواب ترکی بہ ترکی کے معیار پر اس کا یہ جواب تھا کہ غلط ہے تم سے اللہ کو کیا واسطہ وہ تو اہلِ حق کا ہے اور اہلِ حق ہم ہیں لہٰذا وہ ہمارا ہے اور کسی کا نہیں مگر مسلمانوں کو یہ تعلیم نہیں دی گئی بلکہ انھیں یہ سکھایا گیا کہ تم اپنے کو مخاطب افراد کے ساتھ ایک سطح پر رکھ کر کہو کہ نہ وہ مخصوص ہمارا ہے نہ مخصوص طور پر تمھارا ہے۔ وہ ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمھارا بھی ہے۔ ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں اور تمھارے لیے تمھارے اعمال ہیں۔

یہ اسی روح کا تحفظ ہے جسے پہلے سورۂ الحمد میں خالق کو رب العالمین کہہ کر قائم کیا گیا ہے اور دوسری جگہ ان الفاظ میں نمایاں کیا گیا ہے۔

رب السموات والارض ومابینھما و رب المشارق

وہ تمام آسمانوں کا اور زمین کا اور ان کے درمیان کی چیزوں کا پروردگار ہے اور تمام مشرقوں کا پروردگار ہے۔ اس سے اس برادری کی وسعت کا احساس پیدا کرایا گیا ہے جو دوسرے کرات پر بھی حاوی ہے اور یہ مشترکہ امن و تنظیم اور حقوقِ عمومی کے احساس کا سنگِ بنیاد ہے جس کی تمام عالمِ انسانی کو ضرورت ہے اور جس میں کسی قوم اور نسل کی تخصیص نہیں ہے چنانچہ ملا محسن فیض نے تفسیرِ صافی میں لکھا ہے۔

ھو ربنا و ربکم لا اختصاص لہ بقوم دون قوم یصیب برحمتہ من

یشاء

وہ ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمھارا بھی پروردگار یعنی وہ امتیازی طور پر کسی ایک قوم سے مخصوص نہیں ہے۔ اپنی رحمت کو جس پر چاہتا ہے مبذول فرماتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے لفظوں میں:

"جب سب کا پروردگار ایک ہے اور ہر انسان کے لیے اُس کا عمل ہے تو پھر خدا اور دین کے نام پر یہ تمام جھگڑے کیوں ہیں؟ کیوں ایک مذہب کا پیرو دوسرے مذہب کے پیرو کا دشمن ہو؟ کیوں ایک انسان دوسرے انسان سے نفرت کرے؟

(ترجمان القرآن ص ۱۰۱)

اسی کو قدیم مفسرین نے اپنی زبان میں لکھا ہے چنانچہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

"مشرکوں کے جھگڑے کو رفع کرنے کا حکم رب العالمین اپنے نبی کو دے رہا ہے کہ تم ہم سے اللہ کی توحید، اخلاق، اطاعت وغیرہ کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو۔ وہ صرف ہمارا ہی نہیں بلکہ تمھارا رب بھی تو وہی ہے۔ ہم پر اور تم پر قابض بھی وہی اکیلا ہے۔ ہمارے عمل ہمارے ساتھ ہیں اور تمھارے عمل تمھارے کام آئیں گے۔

(تفسیر ابن کثیر اردو۔ شائع کردہ فیض القرآن دیوبند ج ا ص ۹۶)

آخر کا جز "ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں۔ تمھارے لیے تمھارے اعمال" اس بنا پر بھی باہمی تصادمات کے سدّباب کا بہت بڑا ذریعہ ہے کہ عمر یا ہر شخص کو دوسرے پر نکتہ چینی میں مزہ ملتا ہے اور خود اپنے محاسبے کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ قرآن تعلیم دیتا ہے کہ غیر کے اعمال پر نظر کرنے سے پہلے خود اپنے کو دیکھنا چاہیے اور دوسروں سے بحث مباحثے میں بجائے ان پر نکتہ چینی کے یہ کہہ کر خاموش ہو جانا کہ "ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں تمھارے لیے تمھارے اعمال" اُن کے ضمیر کو بھی خود اپنے اعمال پر نظر کرنے کی حکیمانہ انداز میں دعوت ہے جس میں رواداری کا پہلو انتہائی حد تک محفوظ ہے۔

(۵)

قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم الا نعبد الا اللہ

ولا نشرک بہ شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ فان تولوا فقولوا

اشهدوا بانا مسلمون (تیسرا پارہ - آل عمران ۶۴)

"کہیے کہ اے کتاب والو آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں ہے کہ ہم عبادت نہ کریں اللہ کے سوا کسی کی اور اُس کا کسی کو شریک نہ بنائیں اور ہم میں سے کچھ لوگ کچھ کو اللہ کے سوا مالک و مختار نہ سمجھ لیں۔ اب اگر یہ لوگ منہ پھرائیں تو تم لوگ کہو کہ گواہ رہنا کہ ہم مسلم ہیں۔"

پہلی رواداری نہ دعوت اتحاد کو نہ ملنے کے بعد بھی جس کا آخر میں یوں اظہار کیا گیا ہے کہ اگر یہ لوگ منہ پھرائیں۔ پھر بھی ان سے مخاطب ہو کر اُن کو کوئی سخت بات نہیں کہی گئی ہے کہ اس صورت میں تم یقیناً کافر ہو، بے ایمان ہو، مشرک ہو وغیرہ وغیرہ جن میں سے ہر بات واقعۃً درست تھی۔ بلکہ قرآن نے مخاطب افراد کی نسبت کسی تبصرے کو ترک کر دیا۔ اس لیے کہ اس میں تلخی پیدا ہوتی۔ اس کے بجائے بس اس پر اکتفا کی گئی کہ اچھا تم جو بھی ہو اس سے مطلب نہیں۔ ہمارے لیے گواہ رہو کہ ہم اسی دین پر ہیں جو ہمارے تمھارے مشترک مورث اعلیٰ ابراہیم کا دین ہے۔ یہ وہی قرآنی تہذیب ہے جو "رواداری" کے سوا اور کسی نام سے موسوم نہیں ہو سکتی۔

چونکہ سورۂ آل عمران کو تمام و کمال علماء اسی واقعہ سے متعلق قرار دیتے ہیں جو نصارائے نجران سے رسولؐ کی بحث کا ہے اور جس کا آخری نتیجہ مباہلہ کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ اس بنا پر اس سورہ کے آیات کی ترتیب مطابق تنزیل قرار دے کر اس کے مجموعی مضامین سے بھی جس کی آخری کڑی یہ آیت ہے، خالق کے اندازِ کلام پر روشنی ڈالی گئی ہے چنانچہ علامہ محسن فیض لکھتے ہیں:

انظر الی ما راعی فی هذه القصة من المبالغة فی الارشاد وحسن التدرج فی الحجاج بین اولا احوال عیسیٰ وما تعاور علیه من الاطوار المنافیة

دیکھو اس واقعہ میں خالق نے کتنا لحاظ کیا ہے، صحیح رہنمائی کی تمام منزلیں اور آہستہ آہستہ سلسلے کے ساتھ استدلال کے تمام مراحل طے کرنے کا۔ پہلے عیسیٰ کے حالات

للالهية ثم ذكر ما يحل عقدتهم و
يزيل شبهتهم فلما رأى عنادهم
ولجاجهم دعاهم الى المباهلة بنوع
من الاعجاز ثم لما اعرضوا عنها و
انقاد والبعض الانقياد عاد عليهم
بالارشاد وسلك طريقا اسهل و
الزم بان دعاهم الى ما وافق عليه
عيسىٰ والانجيل وسائر الانبياء
والكتب ثم لما لم يجد ذلك ايضا
عليهم وعلم ان الآيات والنذر لا
تغني عنهم أعرض عن ذلك وقال
اشهدوا بأنا مسلمون

بیان کیے اور جو مختلف دوران پر گزرے
تغیرات کے جو خدا ہونے کے منافی ہیں،
پھر جو ان کی غلط فہمی کا منشا تھا اس کو رفع
کیا۔ اس کے بعد جب ان کی دھاندھلی
اور سخن پروری نمایاں ہوگئی تو ایک اعجازی
عنوان سے انھیں مباہلہ کی دعوت دی،
جب انھوں نے اس سے پہلوتہی کی اور
ایک طرح سے اطاعت کے لیے سر جھکا
دیا تو پھر انھیں نصیحت شروع کر دی گئی اور
ایک زیادہ آسان طریقہ پیش کیا گیا کہ
جس چیز پر عیسیٰ اور انجیل اور تمام انبیاء
اور کتب آسمانی متفق ہیں انہی پر وہ بھی
متفق ہو جائیں۔ پھر جب اس سے بھی
فائدہ نہ ہوا اور معلوم ہوا کہ نصیحتیں اُن
کے لیے سودمند نہیں ہیں تو اُن سے سلسلۂ
گفتگو موقوف کر دیا گیا بس یہ کہہ کر کہ اچھا
تم اس کے گواہ رہو کہ ہم مسلمان ہیں۔

یہ روادارانہ اندازِ گفتگو پیروانِ دین کے لیے ہمیشہ کے واسطے نمونہ ہے چنانچہ
علامہ طبرسی تحریر فرماتے ہیں:

هذا تاديب من الله لعبده
المؤمن وتعليم له كيف نفعل عند
اعراض المخالف بعد ظهور الحجة
(مجمع البيان طبع جديد ايران
ج ۱- ص ۴۵۵)

یہ اللہ کی طرف سے اپنے باایمان بندے کو
تہذیب کا سکھانا اور اس کی تعلیم ہے کہ وہ کس
طرح کا رویہ اختیار کرے اُس وقت کہ جب
مخالف دلائل کے پیش ہو جانے کے بعد بھی
ماننے کے لیے تیار نہ ہو۔

وقالت الیھود والنصاریٰ نحن ابناء اللّٰہ واحبّاؤہ قل فلم یعذبکم بذنوبکم، بل انتم بشر ممن خلق۔ یغفر لمن یشآء و یعذب من یشآء وللّٰہ ملک السمٰوات والارض وما بینھما، والیہ المصیر۔

(سورہ مائدہ آیت ۱۸ چھٹا پارہ)

" اور یہودیوں اور عیسائیوں کا قول ہے کہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں کہیے کہ وہ پھر بھلا تمھارے گناہوں کی سزا کیوں دینے لگا بلکہ تم بھی اس کے مخلوقات میں سے کچھ انسان ہو۔ وہ جسے چاہتا ہے بخشتا ہے اور جسے چاہتا ہے سزا دیتا ہے اور اللہ کے لیے سلطنت ہے آسمان اور زمین کی اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب کی اور اس کی طرف پلٹ کر جانا ہے "۔

کسی جماعت کو من حیث الجماعت یہ زعم نہیں ہونا چاہیے کہ اللہ کے ساتھ اس کا کوئی خاص رشتہ ہے جس کی بنا پر اس کے اعمال کا محاسبہ نہ ہوگا۔ یہود اور نصاریٰ اسی زعم میں مبتلا ہو گئے تھے جس کی رد ہو رہی ہے مگر رد کا انداز دیکھنا چاہیے کتنا ملائم ہے۔ ان کے جواب میں ایک ایک کر کے اُن کی سیاہ کاریوں کی فہرست پیش کی جا سکتی تھی کہ تم ایسے، تم ایسے، تم ایسے، اس کے بعد بھلا تمھارا مُنہ ہے کہ تم کہو ہم اُس کے بیٹے اور چہیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد کی منزل تھی۔ تم نہیں ہم کہ کہاں تم اور کہاں ہم۔ ہم ایسے ہیں اور ہم ایسے تو اگر کوئی اُس کا بیٹا اپنے کردار کی بنا پر ہو سکتا ہے تو وہ ہم ہو سکتے ہیں نہ کہ تم۔ اور اس کے محبوب تو ہم ہیں تم نہیں۔

عام بحث بحثا اور اس کا عرف عام میں نام " مناظرہ " ہے اس میں یہ سب ہونا چاہیے تھا مگر ان کے ایسے غلط دعوے کے جواب میں قرآن نے میدان گفتگو میں کیا سبک خرامی اختیار کی ہے۔

پہلے خود ان کے ضمیر کو بیدار کرنے کے لیے ایک سوال کیا کہ: پھر بھلا وہ تمھیں تمھارے گناہوں کی سزا کاہے کو دے گا" اس میں اس ادعا کے اثر کا اظہار

مضر ہے کہ جس جماعت کو یہ تصور پیدا ہو جائے " وہ پھر عذاب الٰہی سے بالکل نڈر ہو جائے گی۔ اس کے بعد بس یہ کہا کہ کسی خصوصیت کا ادعا اپنے منہ سے اپنے لیے کرنا کسی جماعت کے لیے ٹھیک نہیں۔ سب آدمی اُس کے مخلوق ہیں۔ تم بھی اُن میں سے ہو۔ پھر بجائے اس کے کہ اُن کے قطعی عذاب کے حقدار ہونے کا اعلان کیا جائے ایک عام بات کہہ دی کہ :

" وہ جسے چاہتا ہے معاف کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے سزا دیتا ہے یعنی ہر آدمی کو اس کی بارگاہ میں " بیم و رجاء " کی کیفیت رکھنا چاہیے اور اُس کا یہ چاہنا کچھ بلاوجہ تھوڑی ہوتا ہے۔ یہ خود انسان کے اعمال کی کیفیت اور گناہوں کی مقدار سے وابستہ ہے اور اللہ کے کائنات کی وسعت کے درمیان یہ انسان ضعیف البنیان ہے ہی جو " خودی " کے زعم میں مبتلا ہو کر " میں " اور " ہم " کی ڈینگیں مارے۔

(۷)

قل یا اُھل الکتاب ھل تنقمون منا الاّ أن اٰمنا باللہ وما انزل الینا من قبل وان اکثرکم فاسقون۔ (مائدہ آیت ٦)

" کہیے کہ اے اہل کتاب ہماری کس بات سے تم ناراض ہو سوا اس کے کہ ہم اللہ اور اُس پر جو ہماری طرف اُتارا گیا اور جو پہلے اُترا تھا ، اُس پر ایمان لائے ہیں اور یہ کہ تم میں سے زیادہ تر بد اعمال ہیں۔"

حقیقت امر تو یہ ہے کہ وہ سب ہی فاسق یعنی بد اعمال تھے۔ اس لیے کہ کافر تھے اور کون کافر ہے جو فاسق نہ ہو لیکن کسی جماعت کو من حیث المجموع کوئی بری بات کہی جائے کہ تم ایسے ہو تو وہ زیادہ تلخ ہوتی ہے ، بہ نسبت اس کے کہ یوں کہا جائے کہ تم میں سے بہت سے ایسے ہیں تو ہر ایک کے لیے ناگواری کم ہو جاتی ہے کہ وہ ممکن ہے ان بہت میں نہ ہو لیکن اگر ظرف ذہن میں فائدہ اُٹھانے کی صلاحیت ہو تو لمحۂ فکریہ باقی رہتا ہے کہ کہیں میں تو ان بہت میں نہیں ہوں۔

یہ انداز بالکل " رواداری " ہی کی بنا پر ہے ورنہ کہنا درحقیقت یہی ہے کہ تم لوگ

ہمارے صرف اس لیے دشمن ہو کہ ہم ایمان اختیار کیے ہوئے ہیں اور تم کافر بداعمال اور بے ایمان ہو جیسا کہ جناب شیخ الطائفہ نے تحریر فرمایا ہے:

علی التلطف للاستدعاء ومعنی الآیۃ هل تکرهون الا ایماننا وفسقکم (تبیان)

یہ انداز تعبیر گفتگو میں مخاطب کے ساتھ رعایت برتنے کی بنا پر ہے، مطلب یہی ہے کہ تم اس لیے ہم سے ناراض ہو کہ ہم با ایمان ہیں اور تم فاسق ہو۔

(۸)

قل هل انبئکم بشرّ من ذلک مثوبۃ عند اللہ من لعنہ اللہ وغضب علیہ وجعل منهم القردۃ والخنازیر وعبد الطاغوت اولئک شرّ مکانا واضلّ عن سواء السبیل (مائدہ آیت ۶۱)

"کہیے کہ کیا میں بتاؤں کہ اس سے زیادہ انجام میں اللہ کے یہاں برا کون ہے؟ وہ جس پر اللہ نے لعنت کی ہو اور جس پر وہ غضب ناک ہوا اور جن میں اس نے کچھ کو بندروں اور سوروں کی شکل میں کر دیا اور جس نے معبود باطل کی پرستش کی ہو یہ لوگ درجہ کے لحاظ سے بدتر اور سیدھے راستے سے زیادہ ہٹے ہوئے ہیں۔"

قبل کی آیت میں جن چیزوں سے اہل کتاب کے ناراض ہونے کا بیان ہے وہ تو کوئی بری چیزیں نہیں تھیں۔ لیکن اب یہ خاص طنز کے انداز میں خود انھیں ان کے کردار اور اس کے نتائج کا جائزہ لینے کی دعوت ہے کہ اگر بالفرض تمھاری ناراضگی کی بنا پر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ باتیں بری ہیں تو اس سے زیادہ بری باتیں ہم سے سنو اور اب یہ باتیں جو بیان ہو رہی ہیں خود اسی جماعت میں ہیں جن سے بات ہو رہی ہے جیسا کہ طنطاوی جوہری نے بھی لکھا ہے:

ہؤلاء هم الیہود اُبعدهم اللہ من رحمتہ ومسخ بعضهم قردۃ وخنازیر وهم اصحاب السبت۔

یہ یہودی لوگ تھے۔ انھیں اللہ نے اپنی رحمت سے دور کیا اور ان میں سے بعض کو بندر اور سور کی شکل میں مسخ کیا اور

وہ سبت والے لوگ تھے"

(الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم ج ۳
مطبوعہ مصر ۱۳۴۳ھ ص ۱۷۹)

مگر کھل کر یہ نہیں کہا جاتا کہ تم ایسے ہو۔

یہ وہ بلیغ انداز گفتگو ہے جس کے اختیار کرنے پر سطحی نگاہ والوں کا اسے عقائد و مسلمات پر ضرب کاری قرار دینا لازمی ہے۔ مفسرین نے ان پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے چنانچہ شیخ الطائفہ لکھتے ہیں :

إنما قال بشر من ذلك وان لم يكن من المؤمنين شر وكذلك قوله اولئك شر مكانا على الانصاف في الخطاب و المظاهرة في الحجاج لأن الكفار يعتقدون أن هولاء اشرار وان ما فيهم شر فخرج على ما يعتقدونه (تبیان)

کہا " اس سے زیادہ برا" حالانکہ اہل ایمان میں جو باتیں تھیں وہ بری نہ تھیں اسی طرح آخر میں یہ لوگ درجہ کے لحاظ سے بدتر ہیں " یہ الفاظ مخاطب کے ساتھ منصفانہ رویہ اختیار کرنے اور بحث میں اسے " درخانہ " تک پہنچانے کے لیے ہیں چونکہ کفار کا تو اعتقاد یہی ہے کہ یہ لوگ بہت برے ہیں اور جو باتیں ان میں ہیں وہ شر ہیں تو کلام ان کے اعتقادات کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔

شیخ محمد جواد مغنیہ لکھتے ہیں :

المعنى قل يا محمد لأعداء الدين والحق الذين يستهزؤن من الاسلام والاذان قل لهم إن كان الايمان بالله وكتبه شرا يوجب النقمة فانا اخبركم بشر من ذلك

(التفسیر الکاشف ج ۳ ص ۸۷)

مطلب یہ ہے کہ دشمنان دین و حق سے جو اسلام اور اذان کا مذاق اڑاتے ہیں کہیے کہ اگر ایمان لانا اللہ اور اس کی کتابوں پر کوئی بری بات ہو جو ناراضگی کا باعث ہو سکے تو میں تمھیں اس سے زیادہ بری باتیں بتاتا ہوں۔

(۹)

قل اغیر اللہ اتخذ ولیا فاطر السموات والأرض هو یطعم ولا یطعم قل إنّی امرت أن اکون اول من أسلم ولا تکونن من المشرکین قل إنی أخاف إن عصیت ربی عذاب یوم عظیم من یصرف عنه یومئذ فقد رحمه و ذلک الفوز المبین۔

(ساتواں پارہ سورۂ انعام آیات ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶)

"کہیے کہ کیا کسی دوسرے کو میں سرپرست بناؤں اللہ کے سوا جو آسمانوں اور زمین کا وجود میں لانے والا ہے اور وہ روزی دیتا ہے اور اسے کوئی روزی نہیں پہنچاتا کہیے کہ میں مامور ہوں اس پر کہ اول درجہ کا مسلم رہوں اور یہ کہ تمھیں مشرکین میں سے نہیں ہونا چاہیے۔ کہیے کہ میں ڈرتا ہوں اگر اپنے پروردگار کی نافرمانی کروں ایک بہت بڑے دن کے عذاب سے۔ وہ (عذاب) اس دن جس سے الگ رہا، اس پر اس (خالق) نے بڑا رحم کیا اور یہ نمایاں کامیابی ہے۔"

یہ سب باتیں جو مذکورہ تین آیتوں میں مسلسل دوسروں کو کہی جارہی ہیں لیکن نہ اُن کو مخاطب بناکر، نہ اُن سے متعلق کرکے بلکہ سب اپنے اوپر رکھ کے کہا جارہا ہے۔ یہ بھی ایک رواداری کا انداز ہوتا ہے جو کبھی کبھی دوسرے کے ضمیر کو متاثر بنادیتا ہے۔

(۱۰)

ومن أظلم ممن إفتری علی اللہ کذبا أو کذب بآیاته إنه لا یفلح الظالمون

(انعام آیت ۲۱)

"اور اُس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا کہ جو اللہ پر جھوٹ تہمت لگائے یا اُس کی آیتوں کو جھٹلائے۔ بلاشبہ جو ظالم ہوں وہ کسی طرح کی بہتری حاصل نہیں کرسکتے۔"

اس مضمون کی آیتیں قرآن مجید میں کئی جگہ ہیں مثلاً گیارہویں پارے میں سورۂ یونس، آیت ۱۷۔

فمن أظلم ممن افتری علی اللہ کذبا أو کذب بآیاته إنه لا یفلح المجرمون

ان میں جو صورت مجھے محسوس ہوتی ہے وہ بڑا روادارانہ انداز تبلیغ ہے کہ کھل کر مخالفین کو نہیں کہا جاتا کہ تم ظالم ہو بلکہ اس طرح گفتگو کر کے خود انھیں غور کرنے کی دعوت دی جاتی اور ان کے ضمیر کو بیدار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ یاد رکھو اگر میں غلط دعواے رسالت کرتا ہوں اور خدا کی طرف منسوب کر کے غلط کلام پیش کرتا ہوں تو بلاشبہ مجھ سے بدتر ظالم کوئی نہیں اور اگر میں ٹھیک کہتا ہوں مگر تم یا کوئی اس کی تکذیب کرتا ہے تو اس سے بڑھ کر ظالم کوئی نہیں اور بہرحال جو ظالم ہوں وہ کبھی فلاح یعنی دین و دنیا کی بہتری حاصل نہیں کر سکتے۔

اکیسویں پارے میں سورۂ عنکبوت آیت ۶۸

ومن أظلم ممن إفترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين۔

"اور کون زیادہ ظالم ہے اُس سے کہ جو اللہ پر غلط باتیں منڈھے یا حق کو جھٹلائے جب وہ اُس کے پاس آئے۔ کیا دوزخ میں ٹھکانا نہیں ہے کافروں کا"

اس میں بھی اپنے کو اور مخاطب کو بالکل ایک سطح پر رکھ کے بات کہی گئی ہے۔ "ہم دونوں میں سے کون زیادہ ظالم ہے" کے بعد کافروں کے دوزخی ہونے کے ذکر کو بھی لفظاً ایک سے متعلق نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جو زیادہ ظالم ہے وہی صریحی حقیقت کا منکر یا افتراء کے جرم کا مرتکب ہے اور وہ بھی کون افتراء اللہ پر یا اُس کی آیتوں کا صریحی انکار لہٰذا اُس کا ٹھکانا دوزخ کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اب تم سوچو کہ وہ کون ہے؟

چوبیسویں پارے کی پہلی آیت۔

(سورۂ زمر ۳۲) اس طرح ہے۔

فمن أظلم ممن كذب على الله وكذّب بالصدق اذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكفرين۔

"تو اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ پر جھوٹ تہمت لگائے اور سچائی

کو جب وہ اُس کے پاس آئے جھٹلائے۔ کیا کافروں کا ٹھکانا دوزخ ہی میں نہیں ہے" اس میں پہلی آیتوں کی بہ نسبت بس اتنا فرق ہے کہ ان آیتوں میں دونوں باتوں اللہ پر جھوٹ تہمت لگانے اور سچائی کے جھٹلانے کو آو کے ساتھ کہا گیا تھا جس کے معنی ہیں "یا" اور یہاں وَ کے ساتھ کہا گیا ہے جس کے معنی ہیں "اور" مگر مطلب اس کا بھی ہمارے خیال میں وہی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں ہی بڑے ظالم ہیں۔ اب تم اپنے ضمیر کی آواز سے فیصلہ کرو کہ ان میں سے کسی ایک کی زد میں میں آتا ہوں یا تم آتے ہو۔

وہ خصوصیت جسے ہم "رواداری" سے تعبیر کرتے ہیں، اس میں بھی محفوظ ہے۔

ہاں۔ عام مفسرین نے دونوں فقروں کو مشرکین ہی سے متعلق قرار دیا ہے کہ وہی مفتری ہیں اور وہی تکذیب کرنے والے ہیں مگر میرے ذہن میں ہمیشہ ان آیتوں کا وہی مفہوم آیا ہے جس کی بنا پر میں نے اس کو "رواداری" کے تحت میں داخل کیا ہے۔ بالآخر مفسرین میں بھی بعض ایسے مل گئے جو مجھ سے متفق ہیں چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں جس کا اُردو ترجمہ بھی ہو گیا ہے (تفسیر ابن کثیر اُردو، پارہ واذاسمعوا ص ۴۷) لکھا ہے "یعنی اُس شخص سے بڑھ کر کوئی ظالم نہیں جو اللہ پر جھوٹ باندھے کہ اللہ نے اسے پیغمبر بنا کر بھیجا ہے اور پھر اُس سے بڑھ کر کون ظالم ہو گا جو اللہ کی آیتوں اور دلائل و براہین کو جھٹلا دے۔"

پھر سورۂ یونس والی آیت کے تحت میں بھی اس جملے کے یہی معنی لکھتے ہیں کہ:

"اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اُس سے بڑھ کر ظالم اور سرکش کون ہو سکتا ہے جو اللہ پر بہتان باندھتا ہے، خدا کے بارے میں جھوٹی باتیں بناتا ہے اور جھوٹ موٹ یہ دعوے کر بیٹھتا ہے کہ وہ خدا کا بھیجا ہوا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی مجرم اور گنہگار نہیں ہو سکتا۔"

(پارۂ یعتذرون ص ۴۵)

مصر کے مشہور صاحب قلم شیخ طنطاری جوہری کا ذہن بھی گیارہویں پارے کی سورۂ یونس والی آیت کے پہلے جملے میں اس مفہوم کی طرف گیا ہے۔ اگرچہ انھوں نے اس

میں بھی فریقِ مخالف کے عمل کو سمو دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

فمن أظلم ممن یفتری علی اللہ کذبا	اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو اللہ پر
سواء کان باسناد قول إلی اللہ تعالیٰ	غلط تہمت رکھے خواہ نبوت کا دعویٰ کرکے
لم یقلہ بادعآ النبوۃ ام بادعاء	ایک ایسے قول کی نسبت اللہ کی طرف دے
ان للہ شریکا او ولدا	کر جو اصلیت نہیں رکھتا یا اس دعوے
(الجواھر فی تفسیر القرآن الکریم	سے کہ اللہ کا کوئی شریک ہے یا اولاد ہو۔

ج ۲ طبع مصر ۱۳۴۶ھ ص ۴۷)

(۱۱)

قل أرأیتکم أن أتاکم عذاب اللہ بغتۃ أو جھرۃ فھل یھلک الا القوم الظالمون۔ (ساتواں پارہ انعام آیت ۴۷)

"کہیے کہ کیا تم نے غور کیا ہے کہ اگر تم پر اللہ کا عذاب آئے اچانک یا ظاہر بظاہر۔ تو کیا سوا ظالم جماعت کے کوئی اور تباہ و برباد ہوگا"

قرآن مجید کا انداز رواداری دیکھیے کہ بہت سخت بات بھی کہتا ہے تو اس میں زیادہ سے زیادہ جو ممکن نرمی ہو، وہ پیدا کر دی جاتی ہے۔

یہاں شرط اور جزاء دونوں پر غور کیجیے۔

" اگر تم پر اللہ کا عذاب آئے اچانک یا ظاہر بظاہر" کھلی ہوئی جزا اس شرط کی بعد کے مضمون کے لحاظ سے یہ ہے کہ " تم اُس سے تباہ و برباد ہو گے " مگر تباہی و بربادی کے محل پر صاف صاف مخاطب جماعت کو نہ لا کر قرآن نے جیسے بات اُن سے علیحدہ کرکے کہہ دی کہ " کیا سوا ظالم جماعت کے کوئی اور تباہ و برباد ہوگا۔" مطلب وہی ہے مگر ذرا سے میں کلام کی تلخی میں کتنی کمی ہوگئی۔ اسے وہ کیا سمجھیں جنھیں رواداری کی قدر و قیمت معلوم نہیں۔

(۱۲)

وإن کذبوک فقل لی عملی ولکم أعمالکم أنتم بریئون مما أعمل وانا بریٔ

مما تعملون (گیارھواں پارہ۔ یونس ۴۱)

"اور اگر آپ کو وہ جھٹلائیں تو کہیے کہ میرے لیے میرے اعمال ہیں اور تمھارے لیے تمھارے اعمال۔ تم بے تعلق ہو اس سے جو میں کرتا ہوں اور میں بے سروکار ہوں اُس سے جو تم کرتے ہو۔"

یہ وہ رواداری نہ اندازِ تبلیغ ہے جو دوسرے کو اگر وہ عناد و انکار پر بالکل تلا ہی ہوا نہ ہو تو اسے اپنے موقف پر غور کرنے کے لیے مجبور کر سکتا ہے۔

جنابِ شیخ الطائفہ محمد بن الحسن الطوسی اپنی تفسیر تبیان میں تحریر فرماتے ہیں:

لم یقل النبیؐ هذا القول تشکامنه فیما یجازی الله الکفار والمؤمنین به من الثواب والعقاب وانما قال علی وجه التلطف لخصمه وحسن العشرة وان لا یستقبلهم بما یکرهونه من الخطاب فربما کان داعیا لهم ذلک الی الانقیاد والنظر فی قوله	رسولؐ نے یہ الفاظ اس لیے نہیں فرمائے کہ جو اللہ کافروں کو سزا اور آپ پر ایمان لانے والوں کو جزا رحمت فرمائے گا اس میں آپ کو (معاذ اللہ) کوئی شک ہے بلکہ یہ الفاظ آپ نے فرمائے اپنے فریق مخالف کے ساتھ رواداری اور تعلقات باہمی کی خوشگواری کے لیے اور یہ کہ آپ صاف طور پر ان کے منہ پر ناگوارِ خاطر بات زبان پر نہ لائیں اس طرح ہو سکتا ہے کہ ان میں آپ کی بات پر غور کرنے کی تحریک پیدا ہو۔

موجودہ دور کے مشہور صاحبِ قلم مولانا ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"یعنی خواہ مخواہ جھگڑنے اور کج بحثیاں کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اگر میں افترا پردازی کر رہا ہوں تو اپنے عمل کا میں خود ذمہ دار ہوں۔ تم پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں اور اگر تم سچی بات کو جھٹلا رہے ہو تو میرا کچھ نہیں بگاڑتے۔ اپنا ہی کچھ بگاڑ رہے ہو۔" (تفہیم القرآن ج ۲ ص ۲۸۷)

اسی اگر۔ اگر کے مفہوم کی بنا پر شیخ الطائفہ نے اس توہم کو دفع کیا کہ یہ "اگر" شک کی بنا پر نہیں ہے بلکہ فریق مخالف کے ساتھ گفتگو میں رواداری کا ایک انداز ہے۔

(۱۳)

أم يقولون إفتراه قل ان افتريته فعلّي اجرامي وأنا برئ مما تجرمون

(بارہواں پارہ - ہود ۳)

"کیا یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کو گڑھ لیا ہے کہیے کہ اگر میں نے اسے گڑھا ہے تو میرے جرم کی ذمہ داری مجھ پر ہے اور میں بری ہوں اس جرم سے جو تم کرتے ہو"

یہ بھی ایک خاص روادارانہ گفتگو کا انداز ہے جسے سطحی نگاہ والے عقائد و مسلمات کے علم بردار اصول و عقائد کے خلاف قرار دے سکتے ہیں مگر حقیقت میں یہ انداز آزادِ ضمیر کو معاملہ پر غور کرنے کی دعوت ہوتے ہیں۔

(۱۴)

وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن ان الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطن كان للانسان عدوا مبينا ربكم أعلم بكم ان يشا يرحمكم إذا ان يشا يعذبكم وما أرسلنك عليهم وكيلا

(پندرہواں پارہ سورہ بنی اسرائیل ۵۳ و ۵۴)

"اور میرے بندوں سے کہیے کہ وہ ایسی بات کہیں جو بہت اچھی ہے۔ یقیناً شیطان ان کے درمیان جھگڑے ڈالتا ہے۔ بلاشبہ شیطان انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے۔ تمھارا پروردگار تم سے خوب واقف ہے۔ اگر چاہے اپنی رحمت تمھارے شاملِ حال کرے اور اگر چاہے تو تمھیں سزا دے اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو ان پر داروغہ بنا کر"

دونوں آیتوں کو ایک سلسلہ کا قرار دے کر مفسرین نے یہی مطلب نکالا ہے کہ مسلمان کافروں سے اس طرح کی روادارانہ بات کہیں جو بہت اچھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ:

"اللہ تم سے خوب واقف ہے۔ اگر وہ چاہے تو اپنی رحمت تمھارے شاملِ حال کرے اور اگر چاہے تو تمھیں سزا دے" یہ اللہ سے متعلق چیز ہے۔ پیغمبر کا

اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

تفسیر جلالین میں ہے :

یقولوا للکفار ــــ والکلمة التی هی احسن هی ربکم أعلم بکم	وہ کفار سے ایسی بات کہیں جو بہت اچھی ہے اور وہ اچھی بات یہ ہے کہ تمہارا پروردگار تم سے خوب واقف ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی یہی لکھا ہے :

"بگویند کلمہ کہ آن بہتر است یعنی با کفار۔ ومراد ازاں کلمۂ این است کہ پروردگار شما داناتر است بحال شما" (فتح الرحمٰن)

شاہ عبدالقادر لکھتے ہیں :

"یعنی ندا کرنے میں سخت بات نہ کہیں۔ شیطان وسوسہ لڑائی کا ڈالتا ہے۔ جب لڑائی پڑے تو بھلا سمجھتا ہو تو بھی نہ سمجھے" (موضح القرآن)

یہ اس کلمہ کا احسن "بہت اچھا ہونا اسی بنا پر ہے کہ یہ ان کے لیے باعث ناگواری نہیں ہوگا چنانچہ علامہ ملا حسن فیض لکھتے ہیں :

ای قولوا للمشرکین الکلمة التی هی أحسن ولا تخاطبوهم بما یغیظهم و یبغضهم	یعنی مشرکین سے ایسا جملہ کہیں جو بہت اچھا ہو اور ان سے اس طرح کی گفتگو نہ کریں جو انھیں طیش پیدا کرے اور ناپسند ہو۔

پھر اس کے بعد یہ جملہ کہ ان الشیطان ینزغ بینهم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دل آزار جملے کہنا شیطانی کام ہے چنانچہ علامہ فیض اس کے تحت میں تحریر فرماتے ہیں :

یهیج بینهم المراء والشر لعل المخاشنة بهم یفضی إلی الفساد أو ازدیاد الفساد	شیطان ان میں جھگڑا اور شر پیدا کرتا ہے اس لیے کہ بہت ممکن ہے سخت کلامی سے فساد پیدا ہو یا فساد میں اضافہ ہو۔

متاخرین اہلِ قلم میں کافی توضیح کے ساتھ اور موثر انداز میں اسی کو ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے جن کے الفاظ ذیل میں درج ہیں :

"آیت ۵۳ میں مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ منکرین اسلام سے گفتگو کرو تو پسندیدہ طریقے پر کرو۔ اس طرح کی باتیں نہ کہو جس سے باہم فتنہ و فساد پیدا ہو اور بجائے کھنچنے کے اور زیادہ لوگ متنفر ہو جائیں۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمانوں نے بعض مشرکین کو کہا تھا۔ " انکم من اهل النار" تم جہنمی ہو۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور مسلمانوں کو اس بات سے روکا گیا کہ تعین کے ساتھ کسی انسان یا جماعت کو ایسا نہ کہیں کہ تم جہنمی ہو کیونکہ کوئی نہیں جانتا کس آدمی کا خاتمہ کس حال پر ہونے والا ہے۔ بہت ممکن ہے جسے تم جہنمی کہہ رہے ہو، اسے ہدایت کی توفیق ملنے والی ہو اور اس کی جگہ جنتیوں میں ہو۔ بلاشبہ تم کہہ سکتے ہو یہ بات حق ہے اور یہ حق نہیں لیکن کسی خاص جماعت یا فرد کی نسبت حکم نہیں لگا سکتے کہ یہ ضرور جہنمی ہے۔ ایسا کہنے کا کسی انسان کو حق نہیں۔

اس موقع پر سورہ انعام کی یہ آیت بھی یاد کر لو :

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يفعلون (۶-۱۰۸)

اور یہ حکم بھی نہ بھولو (وجادلهم بالتي هي أحسن (۱۶-۱۲۶) جو پچھلی سورت کے خاتمہ میں گزر چکا ہے۔

غور کرو کس طرح قرآن قدم قدم پر یہ بات یاد دلاتا رہتا ہے کہ فکر میں رواداری ہونا چاہیے۔ حکم میں احتیاط ہونی چاہیے۔ تم جس بات کو حق سمجھتے ہو، اس پر جم جاؤ اور دوسروں کو بھی اس کی دعوت دو مگر یہ نہ بھولو کہ انسان کی نجات و عدم نجات کی ٹھیکے داری تمھیں نہیں دے دی گئی ہے۔ کون نجات پانے والا ہے اور کس کے لیے بالآخر محرومی ہے۔ اس کا علم خدا ہی کو ہے تمھیں حق نہیں کہ اس طرح کے حکم لگاتے پھرو۔ علاوہ ازیں اگر ایک

ے انسان غلط راہ چل رہا ہے تو تمھارے جہنمی کہہ دینے سے وہ جنتی نہیں بن جائے گا
بہت ممکن ہے اور زیادہ اپنی غلطی میں ضدی ہوجائے پس جو کچھ بھی زبان سے نکالو
ن وخوبی کی بات ہو سختی وخشونت کی بات نہ ہو۔ چنانچہ فرمایا "ان الشیطان ینزغ
ینھم" "شیطان چاہتا ہے لوگوں میں تفرقہ وفساد ڈالے یعنی اس طرح کا طریق کلام
فرقہ وفساد پیدا کرتا ہے اور اصل مقصود کہ ہدایت وارشاد ہے مفقود ہوجاتا ہے۔"
کوئی شخص مولانا ابوالکلام کے بارے میں ایسا تصور کرسکتا ہے کہ وہ جس ماحول
ں سیاست کے علم بردار تھے، وہاں کے تقاضوں کی بنا پر انھوں نے اس پہ زور
یا ہے مگر جب وہ بات جس پہ زور دیا جارہا ہے اصل خود قرآن مجید میں موجود ہے
و اس میں کسی بھی ماحول سے کیا مطلب۔ اسی لیے اب مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کو دیکھیے۔
ہ تو دوسرے ماحول کی فرد ہیں مگر ان آیات کے ذیل میں انھیں بھی انھی باتوں پہ زور
ینا پڑا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

(پہلا حاشیہ) یعنی کفار ومشرکین سے، اور اپنے دین کے مخالفین سے گفتگو
اور مباحثہ میں تیز کلامی اور مبالغہ اور غلو سے کام نہ لیں۔ مخالفین خواہ کیسی ہی ناگوار
باتیں کریں مسلمانوں کو بہرحال نہ تو کوئی بات خلاف حق زبان سے نکالنی چاہیے اور
نہ غصے میں آپے سے باہر ہوکر بیہودگی کا جواب بیہودگی سے دینا چاہیے۔ انھیں ٹھنڈے
دل سے وہی بات کہنی چاہیے جو جچی تلی ہو، جو حق ہو اور ان کی دعوت کے وقار کے
مطابق ہو۔

(دوسرا حاشیہ) یعنی جب کبھی تمھیں مخالفین کی بات کا جواب دیتے وقت غصہ
کی آگ اپنے اندر بھڑکتی محسوس ہو اور طبیعت بے اختیار جوش میں آتی نظر آئے
تو فوراً سمجھ لو کہ یہ شیطان ہے جو تمھیں اکسا رہا ہے کہ دعوت دین کا کام خراب
ہو۔ اس کی کوشش یہ ہے کہ تم بھی اپنے مخالفین کی طرح اصلاح کا کام چھوڑ کر اسی
جھگڑے اور فساد میں لگ جاؤ جس میں وہ نوع انسانی کو مشغول رکھنا چاہتا ہے۔
(تیسرا حاشیہ) یعنی اہل ایمان کی زبان پر کبھی ایسے دعوے نہ آنا چاہئیں کہ ہم

جنتی ہیں اور فلاں شخص یا گروہ دوزخی ہے۔ اس چیز کا فیصلہ اللہ کے اختیار میں ہے۔ وہی سب انسانوں کے ظاہر و باطن اور ان کے حال و مستقبل سے واقف ہے۔"

بے شک مولانا آزاد اور مودودی صاحب دونوں کے یہاں سلسلۂ کلام میں تھوڑی سی پریشانی محسوس ہوتی ہے کہ بعض اجزا تہذیب کلام اور رواداری کا پتہ دیتے ہیں اور بعض ایسا تصور کرتے ہیں کہ بطور خود بھی کسی کو جنتی یا جہنمی سمجھا نہیں جاسکتا۔ یہ پہلو ایسا ہے جسے مطلق طور پر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر خدا و رسول ہی کے نص قطعیہ کسی کے جنتی یا جہنمی ہونے پر دلالت کریں تو بلاشبہ ہر صاحبِ ایمان کو اس کے جنتی یا دوزخی ہونے پر بھی ایمان لانا پڑے گا۔ اس کا تعلق حقیقت شناسی کے ساتھ ہے جس سے تہذیب گفتگو اور رواداری کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۱۵)

قل کل متربص فتربصوا فستعلمون من أصحٰب الصراط السوی ومن اهتدی۔ (سولھواں پارہ طٰہٰ ۱۳۵)

"کہہ دیجیے کہ ہر ایک انتظار میں ہے لہٰذا تم بھی منتظر رہو تو تمھیں عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ کون سیدھی راہ والے ہیں اور وہ جنھوں نے سیدھا راستا پالیا ہے۔"

یہاں بھی صاف صاف کہنے کے بجائے کہ ہم راہِ راست پر ہیں اور تم باطل کی راہ پر ہو۔ فیصلے کو خود اُن کے ضمیر اور وجدان پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تفسیر جلالین میں من اصحاب الصراط السوی ومن اهتدی کے تحت میں لکھا ہے۔ (نحن ام انتم "یہ ہم ہیں یا تم ہو۔"

یہی الفاظ بالکل مجمع البیان میں بھی ہیں۔

یہ "یا" بربنائے شک نہیں بلکہ بربنائے رواداری ہی ہے۔ طنطاوی جوہری نے بھی یوں ہی لکھا ہے۔ (قل کل) ای کل واحد منا ومنکم "کہہ دیجیے کہ ہر ایک یعنی ہم میں سے اور تم میں سے ہر ایک" اور پھر آخر میں نحن أم أنتم "ہم یا تم۔" (الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم ج۱۰ ص ۱۴۴)

قل من یرزقکم من السمٰوات والارض قل اللّٰہ وانا أو إیاکم لعلی ھدی أو فی ضلال مبین (بائیسواں پارہ سبا ۲۴)

"کہیے کہ کون تمھیں روزی عطا کرتا ہے، آسمانوں اور زمین سے کہیے کہ اللہ اور بلاشبہ یا ہم اور یا تم ہدایت پر ہیں یا کھلی ہوئی گمراہی میں"

یہ حقیقت حال کے بارے میں شک کا اظہار نہیں ہے بلکہ ایک حکیمانہ انداز ہے مخاطب کے لیے حقیقت پر غور کرنے کی دعوت کا جو اسے ناگوار بھی نہ ہو۔

جناب ملامحسن فیض فرماتے ہیں :

ھو أبلغ من التصریح لانہ فی صورۃ الانصاف المسکت للخصم المشاغب

یہ انداز صراحتاً اظہار حق سے زیادہ موثر ہوتا ہے اس لیے کہ یہ اپنے اس فریق کو جو ہٹ دھرم کر رہا ہے اپنے برابر کی سطح پر رکھ کر اُسے قائل کرنے کی ایک منصفانہ صورت ہوتی ہے۔

تفسیر جلالین میں ہے :

فی الابھام تلطف بھم داع الی الایمان

اس غیر معین طور پر مبہم اندازِ بیان میں ان کے ساتھ ایسی رواداری ہے جو انھیں ایمان کی محرک ہوسکتی ہے۔

جناب شیخ الطائفہ فرماتے ہیں :

انما قال وإنا او ایاکم علی وجہ الانصاف فی الحجاج دون الشک کما یقول القائل لغیرہ أحدنا کاذب وان کان ھو عالماً با لکاذب وعلی ھذا قال ابوالاسود الدؤلی فی اھل البیت

"ہم یا تم" کی لفظیں بحث میں منصفانہ انداز اختیار کرنے کی بنا پر ہیں، نہ کہ شک کی بنا پر۔ جیسے کہ کہنے والا دوسرے سے کہے کہ ہم میں ایک ضرور جھوٹا ہے حالانکہ وہ واقف ہے کہ جھوٹا کون ہے۔ اسی صورت پر ابوالاسود دؤلی نے اہل بیت کے بارے میں شعر کہے ہیں کہ یہ کینے بنی قشیر کہتے ہیں کہ تم طویل زمانہ

يقول الارذلون بنو قشير
طوال الدهر ما تنسیٰ عليا
أحب محمداً حُبّاً شديداً
وعباساً وحمزة والوصيا
فهم عم النبی وأقربوه
احب الناس کلهم إليّا
فان يک حبهم رشداً اصبه
ولست بمخطئٍ إن کان غيّا
ولم يقل هذا مع انه کان شاکا فی محبتهم وانه هدی وطاعة

گزرنے پر بھی علی کو نہیں بھولتے ۔ میں تو پیغمبر
سے بھی شدید محبت رکھتا ہوں اور عباس
اور حمزہ سے اور وصی رسول سے بھی رسول
کے چچازاد بھائی اور ان کے اقربا تمام خلق
میں مجھے سب سے زیادہ محبوب ہیں تو اگر
ان کی محبت صحیح راہ ہے تو میں اسے پائے
ہی ہوئے ہوں اور اگر وہ گمراہی بھی ہے
تو بھی وہ مجھ سے چھوٹ نہیں سکتی ۔ اور شاعر
نے یہ اُن کی محبت میں شک کے ساتھ
نہیں کہا تھا نہ اس کے ہدایت اور اطاعت
خداوندی ہونے میں شبہ کے ساتھ ۔

علامہ طبرسی نے مجمع البیان میں یہ پوری عبارت بعینہٖ بالکل انہی الفاظ میں درج کر دی ہے اور یہی وہ مقامات ہیں جن کی بنا پر مجمع البیان کی عظمت کو یہ کہے جانے سے ٹھیس لگتی ہے کہ وہ بالکل تبیان شیخ طوسی سے ماخوذ ہے حالانکہ تبیان پر مجمع البیان میں اضافے بھی کافی ہیں۔ چند ایسے مقامات ہیں جن میں انھیں تبیان کے پورے مضمون کو لینا تھا، وہاں حوالہ دے دیتے تو ان کی باقی محنت پر جس میں انفرادیت ہے، پانی نہ پھرتا۔

عصر حاضر کے افراد میں مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے یہاں کی تین مسلسل آیتوں کی سیر حاصل تشریح کی ہے۔ زیر نظر آیت کے تحت میں وہ لکھتے ہیں:

" اس فقرے میں حکمت تبلیغ کا ایک اہم نکتہ پوشیدہ ہے۔ اوپر کے سوال وجواب کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ جو اللہ ہی کی بندگی کرتا ہے۔ وہ ہدایت پر ہو اور جو اس کے سوا دوسروں کی بندگی بجا لا رہا ہے وہ گمراہی میں مبتلا ہو۔ اس بنا پر بظاہر تو اس کے بعد کہنا یہ چاہیے تھا کہ ہم ہدایت پر ہیں اور تم گمراہ ہو لیکن اس طرح دو ٹوک بات کہہ دینا

حق گوئی کے اعتبار سے خواہ کتنا ہی درست ہوتا حکمت تبلیغ کے لحاظ سے درست نہ ہوتا کیونکہ جب وہ کسی شخص کو مخاطب کر کے صاف صاف گمراہ کہہ دیں اور اپنے برسر ہدایت ہونے کا دعوی کریں تو وہ ضد میں مبتلا ہو جائے گا اور سچائی کے لیے اس کے دل کے دروازے بند ہو جائیں گے۔ اللہ کے رسول چونکہ مجرد حق گوئی کے لیے نہیں بھیجے جاتے بلکہ ان کے سپرد یہ کام بھی ہوتا ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ حکیمانہ طریقہ سے بگڑے ہوئے لوگوں کی اصلاح کریں، اس لیے اللہ تعالے نے یہ نہیں فرمایا کہ اے نبی اس سوال و جواب کے بعد اب تم ان لوگوں سے صاف کہدو کہ تم سب گمراہ ہو اور ہدایت پر صرف ہم ہیں۔ اس کے بجائے تلقین یہ فرمائی گئی کہ انھیں اب یوں سمجھاؤ۔ ان سے کہو ہمارے اور تمھارے درمیان یہ فرق تو کھل گیا کہ ہم اس کو معبود مانتے ہیں جو رزق دینے والا ہے اور تم ان کو معبود بنا رہے ہو جو رزق دینے والے نہیں ہیں۔ اب یہ کسی طرح ممکن نہیں ہوتا ہے کہ ہم اور تم دونوں بیک وقت راہ راست پر ہوں۔ اس صریح فرق کے ساتھ تو ہم میں سے ایک ہی راہ راست پر ہو سکتا ہے اور دوسرا لامحالہ گمراہ ٹھہرتا ہے۔ اس کے بعد یہ سوچنا تمھارا اپنا کام ہے کہ دلیل کس کے برسر ہدایت ہونے کا فیصلہ کر رہی ہے اور کون اس کی رو سے گمراہ ہے۔"

(۱۷)

وما لی لا أعبد الذی فطرنی و إلیہ ترجعون

(تئیسواں پارہ سورۂ یٰسین ۲۳)

" اور مجھے کیا ہے کہ میں نہ عبادت کروں اس کی جس نے مجھے پیدا کیا اور اسی کی طرف تم لوگوں کو پلٹ کر جانا ہے۔"

ظاہر ہے کہ کہنا مخاطب افراد سے ہے کہ تم اس کی عبادت کیوں نہیں کرتے جس کی طرف اشارہ آخر کلام میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے کہ اسی کی طرف تم کو پلٹ کر جانا ہے " پھر بھی قبل میں اُن کی ناگواری سے بچنے کے لیے انھیں نہیں کہا جاتا کہ تم کیوں اس کی عبادت نہیں کرتے بلکہ اپنے کو کہا جا رہا ہے کہ " میں اس کی عبادت

کیوں نہ کروں۔"

اس رواداری کے پہلو پر معانی و بیان کی مشہور کتاب "تلخیص المفتاح" میں متوجہ کیا گیا ہے۔ باب احوال المسند میں اس آیت کو درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

ای وما لکم لا تعبدون الذی فطرکم بدلیل الیہ ترجعون و وجہ حسنہ اسماع المخاطبین الحق علی وجہ لا یزید غضبہم

مقصد یہ ہے کہ تم اس کی عبادت کیوں نہیں کرتے جس نے تمھیں پیدا کیا۔ اس کی دلیل بعد کا یہ فقرہ ہے کہ تم اس کی طرف پلٹ کر جاؤ گے اور اس طرزِ کلام کی خوبی کا سبب یہ ہے کہ مخالفِ حق افراد کو حق بات سنائی جائے اس طرح کہ ان کے غیظ و غضب میں کوئی اضافہ نہ ہو۔

(۱۸)

قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسئل عما تعملون

(سبا ۲۵)

"کہیے کہ تم سے جواب دہی نہیں ہوگی اُس کی جو ہم جرم کریں اور نہ ہم سے جواب دہی ہوگی اس کی جو تم کرتے ہو۔"

یہ رواداری کا انتہائی درجہ ہے کہ خود اپنی طرف تو بطور مفروضہ بے محابا جرم کا انتساب کر دیا گیا اور فریق مخالف کے بارے میں کہنا یہی تھا کہ جو تم جرم کرو اس کی جوابدہی ہم سے نہ ہوگی مگر اس لیے کہ کہیں اسے ناگوار نہ ہو۔ اس طرف جرم کی نسبت نہیں دی گئی بلکہ صرف عمل کا ذکر کیا گیا کہ جو تم اعمال کرتے ہو اُن کی جواب دہی ہم سے نہ ہوگی۔ اب یہ عقل خود سمجھ لے گی کہ وہ اعمال از قسم جرائم ہیں یا نہیں؟ علامہ ملا محسن فیض لکھتے ہیں:

ھذا ادخل فی الانصاف و ابلغ فی الاخبات حیث اسند الاجرام علیٰ نفسہم والعمل الی المخاطبین۔ (تفسیر صافی)

یہ منصفانہ انداز میں بڑا دخل رکھتا ہے اور مخاطب کو قائل کرنے کا زیادہ موثر طرز ہے۔ کہ ارتکاب جرم کی نسبت تو اپنی جانب دی

اور مخاطب افراد کی طرف صرف "عمل" کی لفظ
صرف کی گئی۔

(۱۹)

قل ارءیتم ان کان من عند اللّٰہ ثم کفرتم بہ من اضل ممن ھو فی شقاق بعید۔

(پچیسواں پارہ حٰم سجدہ آیت ۵۲)

کہیے کہ کیا تم نے غور کیا ہے اگر یہ اللہ کی طرف سے ہوا پھر تم نے اس سے انکار کیا تو اس سے بڑھ کر گمراہ کون ہوگا جو کہ ایسی شدید مخالفت میں مبتلا ہو۔"

صاف یہ کہنے کے بجائے کہ اس صورت میں تم سے بڑھ کر گمراہ کون ہوگا جو واقعہ ہے حقیقت میں یہی کہنا مقصود بھی ہے۔

یوں بات کو پھرا کر کہنا کہ اس سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جو ایسی شدید مخالفت میں مبتلا ہو، ایک انداز رواداری ہی ہے اور کچھ نہیں۔

(۲۰)

وقل اٰمنت بما انزل اللّٰہ من کتب و امرت لاعدل بینکم اللّٰہ ربنا و ربکم لنا أعمالنا و لکم أعمالکم لا حجۃ بیننا و بینکم اللّٰہ یجمع بیننا و الیہ المصیر۔

(پچیسواں پارہ۔ سورہ شوریٰ ۱۵)

اور کہیے کہ جو کوئی بھی کتاب، اللہ نے اُتاری ہے، میں اُس پر ایمان رکھتا ہوں اور میں مامور ہوں کہ تمھارے درمیان عدالت سے کام لوں۔ اللہ ہمارا بھی پروردگار ہے اور تمھارا بھی پروردگار ہے۔ ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں اور تمھارے لیے تمھارے اعمال۔ کوئی بحث درکار نہیں ہے، ہمارے تمھارے درمیان۔ اللہ ہم سب کو اکٹھا کرے گا اور اسی کی طرف بالآخر جانا ہے۔

(۲۱)

سورہ کافرون۔ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم۔ قل یا أیھا الکافرون لا أعبد ما

تعبدون ولا أنتم عبدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا انتم عبدون ما اعبد، لکم دینکم ولی دین۔

"کہہ دیجیے کہ اے منکرو! میں پرستش نہیں کرتا اُس کی جسے تم پوجتے ہو اور تم پرستش نہیں کرتے اُس کی جس کی میں عبادت کرتا ہوں اور نہ میں پرستش کرنے والا ہوں اس کی جسے تم پوجتے ہو اور نہ تم ہی پرستش کرنے والے ہو اس کی جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ تمھارے لیے تمھارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین ہے۔"

اس میں رواداری بھی ہے اور حدود رواداری بھی جیسا کہ تمہید میں لکھا گیا ہے بعض لوگ رواداری میں اتنا تجاوز کر جاتے ہیں کہ اپنے طریقے کو چھوڑ کر دوسروں کے طور طریقے اختیار کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ یہ درست نہیں ہے اور اس لیے اس سورہ میں کھل کر یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ لا اعبد ما تعبدون اور دوبارہ۔ ولا انا عابد ما عبدتم جس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت بھی میرا تمھارا معبود الگ ہے اور آیندہ بھی کبھی یہ امید نہ کرو کہ میں تمھارے ساتھ اس بارے میں ہم آہنگ ہو سکوں گا مگر اس کے ساتھ رواداری یہ ہے کہ وہی الفاظ ان کی طرف بھی صرف کر دیئے گئے کہ عملاً یہ بھی ہونے والا نہیں کہ تم سب ایک دم اپنے طریقۂ کار کو چھوڑ دو اور مسلک بدل دو تو پھر باہمی جنگ و جدل اور مسلسل کشمکش سے فائدہ کیا ہے؟

لکم دینکم ولی دین "تمھارے لیے تمھارا راستا مبارک اور میرے لیے میرا راستا" یہ وہ "ہم وجودی" اور "بقائے باہم" ہے جسے آج بھی بڑی متحارب طاقتوں میں قیام امن کی واحد صورت کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ اسی کو قرآن مجید نے پیش کیا ہے۔

اس کے علاوہ خود اس جملے میں ایک بڑا روادارانہ پہلو یہ ہے کہ حقیقۃً قرانی اصول سے "شرک" کوئی دین نہیں ہے۔ یہ "بے دینی" کی ایک شکل ہے لیکن مقام تخاطب میں وہی فریق مقابل کو اپنی سطح کے برابر رکھنے کی بنا پر

مشرکین سے تخاطب میں اُن کے کیش کو بھی جو اُن کے خیال میں ایک "دین" کی حیثیت رکھتا ہے بمثل اپنے دین کے جو حقیقۃً دین ہے۔ دین ہی کی لفظ سے تعبیر کر دیا ہے جو بلند ترین رواداری کی مثال ہے۔

33680

قرآن اور فلسفہ

ڈاکٹر میر ولی الدین

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں!
(غالب)

سقراط نے جب فلسفی کو "مشاہدۂ حق کا شیدائی" قرار دیا تھا تو دراصل اُس کے ذہن میں "عالم ما بعد الطبیعیات" کا تصوّر نہ تھا بلکہ ان الفاظ سے اس کا مقصود "نبی" کا وصف بیان کرنا تھا۔ کیونکہ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ فلسفہ کو اپنے اصطلاحی معنی کے لحاظ سے محض "حکمت کی محبت" قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اصطلاحی معنی کی رو سے فلسفہ "مدلّل علم" ہے نہ کہ "خالص بصیرت" اور مدلّل علم ہی کے معنی میں افلاطون اور ارسطو نے فلسفہ کو استعمال کیا ہے اور یہی مفہوم عام طور پر فلسفہ کا لیا بھی جانے لگا ہے۔

لیکن فلسفہ کو مدلل علم کہنے سے اس کا سارا مفہوم ادا نہیں ہو جاتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس وصف کی وجہ سے ہم اس کا امتیاز "عام تجربہ" سے کرنے لگتے ہیں، کیونکہ عام تجربہ کسی شئے کو محض رد یا قبول کر لیتا ہے اس پر غور و فکر نہیں کرتا۔ یہی وصف فلسفہ کو آرٹ یا فن سے بھی ممیز کرتا ہے کیونکہ فن کا کام ایجاد یا تخلیق ہے، غور و فکر نہیں۔ اسی وصف کی وجہ سے ہم فلسفہ اور علم فطرت میں تشابہ پاتے ہیں کیونکہ ثانی الذکر کا

کام بھی فکر و استدلال ہے، وہ بھی مدلّل علم قرار دیا جاسکتا ہے۔ تو پھر فلسفہ کو علومِ فطریہ سے کس طرح ممیز کیا جائے؟

فلسفہ اور سائنس (علوم فطریہ) میں فرق و امتیاز کی دو بنیادی وجوہ ہیں:

(۱) فلسفہ کا موضوع حقیقت کی ناقابلِ تحویل ماہیئت ہوتا ہے۔

(۲) فلسفہ کا موضوع صرف ایک واقعہ یا واقعات کے ایک مجموعہ کی انتہائی حقیقت نہیں ہوتا بلکہ جو کچھ کہ موجود ہے کل وجود کی انتہائی اور ناقابلِ تحویل ماہئیت یا حقیقت کا جاننا فلسفہ کا کام ہے۔ یہ وہ انتہائی حقیقت ہے جس میں پروفیسر ہالڈین کے الفاظ میں "باقی تمام چیزیں تو تحویل ہوسکتی ہیں لیکن وہ خود اپنے سوا کسی چیز میں تحویل نہیں ہوسکتی اور اس کے حدود میں باقی تمام چیزیں تو ادا کی جاسکتی ہیں لیکن وہ خود اپنے سوا کسی اور شئے کے حدود میں ادا نہیں ہوسکتی"۔

یہی وہ خصوصیت ممیزہ ہے جو فلسفہ کو سائنس سے جدا کرتی ہے۔ فلسفہ کل حقیقت سے بحث کرتا ہے۔ اس کے برخلاف سائنس مظاہر کے ایک محدود مجموعہ کا مطالعہ کرتی ہے۔ علاوہ ازیں فلسفہ حقیقت کی ناقابل تحویل یا انتہائی ماہئیت کو معلوم کرنا چاہتا ہے، اس کے برخلاف سائنس یہ سوال ہی نہیں اٹھاتی کہ ان مظاہر کی تحویل کسی اور قسم کے مظاہر میں ہوسکتی ہے یا نہیں۔

مثالوں سے ہمارے اس اجمالی دعوے کی توضیح ہوسکتی ہے۔ عالم فعلیات زندہ خلیہ کی تحقیق کر رہا ہے۔ اس کا کام یہ دریافت کرنا نہیں کہ آیا اس کی حقیقت مادّی ہے یا روحانی، یا بالفاظ دیگر وہ یہ جاننا نہیں چاہتا کہ سرمایہ کی تحویل مادی توانائی میں ہوسکتی ہے یا شعور میں۔ وہ ان سوالات کو فلسفی کے لیے چھوڑ دیتا ہے کہ ان روحانی اور طبعی اعمال کی حقیقی ماہئیت کیا ہے۔ کیا حقیقت کی تقسیم بالآخر روحانی و مادی حقائق میں کی جاسکتی ہے؟ کیا یہ تقسیم انتہائی اور قطعی ہے یا پھر روحانی حقیقت کی مادّی حقیقت میں تحویل کردی جاسکتی ہے؟ کیا فکر دماغ کی فعلیت کا ایک وظیفہ ہے؟ کیا خود مادّی حقیقت کی تحویل روحانی حقیقت میں ہوسکتی ہے یا بالفاظ دیگر

مادہ روح ہی کی ایک تجلی یا ظہور ہے؟ وہ ان عمیق سوالات کو فلسفی کے لیے چھوڑ کر خود واقعات کی تحلیل کرنے لگتا ہے۔ ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ سے مربوط کرتا ہے مثلاً بڑھتی ہوئی تپش کو بڑھتی ہوئی رگڑ سے، شرارے کو برقی حلقے سے۔ اس کے برخلاف فلسفی ہر واقعہ یا واقعات کے ہر مجموعہ (یا حقیقت کے محدود جز) کو کل حقیقت سے مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے پیش نظر محض یہ سوال نہیں ہوتا کہ ایک واقعہ کی توجیہ دوسرے واقعہ سے کیسے ہو سکتی ہے بلکہ وہ جاننا یہ چاہتا ہے کہ ہر واقعہ کا کلی نظام سے کیا تعلق ہے۔ اسی سوال کی تحقیق کی کوشش میں بعض دفعہ اس کو حقیقت کی یافت ہو جاتی ہے تو چیخ اٹھتا ہے۔

حق فاعل و ہر چہ جز حق آلات بود
تاثیر ز آلت از محالات بود
ہستی کہ موثر حقیقی ست یکیست
باقی ہمہ اوہام و خیالات بود (جامی)

بیان بالا سے یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفی کا موضوع بحث انتہائی و ناقابل تحویل حقیقت ہے اور وہ کل حقیقت ہے وجود من حیث کل ہے۔ اس کو ہم "انتہائی" و "آخر" اس لیے قرار دے رہے ہیں کہ وہ ناقابل تحویل ہے، یعنی اس کی تحویل کسی اور آخری یا انتہائی حقیقت میں نہیں کی جا سکتی، کیونکہ وہ کسی اور آخری یا انتہائی حقیقت کا ظہور یا تجلی یا تعین نہیں اور اس لیے بھی کہ اس کے ماوراء کوئی حقیقت نہیں کیونکہ وہ ہمہ محیط ہے، کل ہے جو کچھ بھی موجود ہے اس میں شامل و داخل ہے۔ ع

ہر چہ بینی بدانکہ مظہر اوست

جب فلسفہ کا معروض کل مطلق قرار پاتا ہے جو قطعاً آخر و ناقابل تحویل حقیقت ہے تو فلسفہ تکمیل مراد کا نام نہیں ہو سکتا بلکہ تلاش و جستجو، سعی و کوشش، طلب و اجتہاد کا نام ہے۔ اسی حقیقت کی یافت کے بعد شیخ سینا کی زبان سے نکلا تھا:

دل گرچہ دریں بادیہ بسیار بشتافت
یک موے نہ دانست ولے موئے شگافت
اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت
و آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت!

جرمنی کے مشہور فلسفی اسٹمپفٹ (Stampft,) نے اسی لیے فلسفہ کو "استفہامی علم" (Question Science,) قرار دیا ہے اور ولیم جیمس نے مابعد الطبیعیات کی تعریف ہی اس طرح کی ہے کہ وہ سوالات کرنے کی ایک غیر معمولی اور پیہم کوشش کا نام ہے اور پاولسن کہتا ہے کہ فلسفہ کوئی "سربستہ نظریہ" نہیں بلکہ ایک "حل طلب مسئلہ" ہے!

فلسفے کی ان خصوصیات کو پیش نظر رکھ کر اس کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے:
"فلسفہ عقل و استدلال کے ذریعے کسی شئے کی آخری و انتہائی حقیقت کو دریافت کرنے کی کوشش کا نام ہے اور فلسفہ اپنی موزوں ترین شکل میں تمام موجودات کی انتہائی ماہیت کو دریافت کرنے کی سعی کا نام ہے"!

یہ ہے یورپ کے مایۂ ناز فلسفیوں کی تحقیق جو فلسفہ کی تعریف و ماہیت کے متعلق زمانۂ حال میں کی گئی ہے؟

اس تحقیق کی رو سے سائنس کا سارا تعلق عالم مظاہر سے ہے جس کو قرآن کی زبان "عالم شہادت" کہا جا سکتا ہے اور فلسفہ عالم شہادت کی انتہائی حقیقت یا ماہیت کو معلوم کرنا چاہتا ہے جو غیب کا دائرہ ہے اور جس کو قرآن کی زبان میں "عالم غیب" قرار دیا جا سکتا ہے۔

سائنس کا کام عالم شہادت کے واقعات کا بیان کرنا ہے۔ جے آر تھامسن نے دوسرے علما سے سائنس کا تتبع کرتے ہوئے سائنس کی اس طرح تعریف کی ہے کہ یہ "واقعات تجربیہ کا سادہ الفاظ میں کامل و متوافق بیان ہے۔" عالم سائنس مظاہر عالم کے ایک مجموعہ کا مطالعہ کرتا ہے۔ وہ سب سے اول متعلقہ واقعات کو

جن کی اس کو تحقیق کرنی ہے، جمع کرتا ہے۔ پھر ان کی تعریف و تحدید کرتا ہے۔ پھر ان کی تحلیل و ترکیب کی طرف توجہ کرتا ہے، پھر ان کا اطفاف کرتا ہے، پھر ان شرائط یا علل کا مطالعہ کرتا ہے جن کے تحت یہ وقوع پذیر ہو رہے ہیں، ان کی یکسانیت عمل کا تعین کرتا ہے، یعنی ان کے قوانین عمل کو دریافت کرتا ہے اور آخر میں ان کو ایک مربوط و مرتب مقالہ کی صورت میں پیش کر دیتا ہے اور یہاں پر اس کا کام بحیثیت عالم سائنس کے ختم ہو جاتا ہے یعنی اس نے واقعات تجربہ کا سادہ الفاظ میں کامل و منضبط بیان پیش کر دیا۔ ان کے طرز وقوع و طریقۂ عمل کو سمجھا دیا۔ غرض عالم سائنس کا کام اس عالم شہادت سے ہے۔ اس کی نگاہ واقعات اور مظاہر کی جانب لگی رہتی ہے، اس کی توجہ تجربات کی طرف ہوتی ہے، اشیاء کے باہمی ربط کو وہ دریافت کرتا ہے، ان کے بیان کرنے میں وہ حزم و احتیاط سے کام لیتا ہے اور اس طرح وہ ان قوانین و علل کو معلوم کر لیتا ہے جن کے تحت عالم شہادت کے واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں۔ اس علم سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے۔ کائنات کی تسخیر میں وہ کامیاب ہوتا ہے اور " سخر لکم ما فی السموات والارض " کے بیان کی عملی تصدیق کرتا ہے۔

عالم سائنس کے برخلاف فلسفی کو عالم غیب کی تلاش ہوتی ہے، وہ مظاہر کے عالم کے ماوراء پہنچ کر حقائق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے، حقائق کے انتہائی علوم پر مطلع ہونا چاہتا ہے اس حقیقت الحقائق کی ماہیت سے واقف ہونا چاہتا ہے جو انتہائی اور آخری حقیقت ہے، جو اشیاء کا باطن ہے جو باوجود اشیاء میں شدت ظہور کے غیب الغیب ہے، جس کا علم انسان کے حواس و قیاس و ادراک و فہم و عقل کے لیے مستور ہے۔

اس غیب کے علم کی طلب انسان کی فطرت میں داخل ہے، اس کی جستجو و طلب ہی نے اس کو حیوان سے ممتاز کیا ہے۔ اس کے تمام علوم و فنون حکمت و فلسفہ اسی غیب کے یقین اور اس کی پیہم جستجو کا نتیجہ ہیں، اسی غیب کی یافت کی تڑپ میں وہ تن کی پرورش کو بھی ایک حقیر و ذلیل عمل قرار دیتا رہتا ہے۔ اور اپنے نفس کو مخاطب کر کے کہتا رہا ہے؛

یک دم غم جان بخورد غم نان تا کے
در پرورشِ این تنِ نادان تا کے
اندر رہ بلبلِ شکم و نائے گلو
این رقص رنخ بضرب دندان تا کے (رومی)

لیکن جن غیبوں تک انسان اب تک پہنچ سکا ہے وہ صحیح معنی میں غیب نہیں بلکہ ہمارے عالم شہادت ہی کے ذرا مخفی اور دور افتادہ گوشے ہیں جن کو محض اضافی و اعتباری غیوب کہا جا سکتا ہے۔ غالب نے اس حقیقت کو کیا خوب ادا کیا ہے:

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

باقی اصلی اور حقیقی غیب "یا غیب الغیب" تک انسانی عقل اور ذرائع علم کی رسائی کبھی بھی نہیں ہو سکتی۔ "قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ"[۱۳] (پ ۲۰ ع ۱) سے قرآن اس حقیقت کو واضح کر رہا ہے اور قل انما الغیب للہ[۱۴] پر زور دے کر انسان سے اس کے علم کی قطعی نفی کر رہا ہے!

تاریخ فلسفہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ میں ادعائی نظامات کے پیش ہونے کے بعد ہی جب غیب کے کلی و یقینی علم کا فلسفیوں نے دعویٰ کیا ہے تو ارتیابیت اور لاادریت نے ان کے ان بلند بانگ دعووں کی شدت سے تردید شروع کر دی، اور انسانی علم کو عالم شہادت ہی تک محدود کر دیا۔ ہیوم نے فلسفۂ جدید میں نہایت قوت کے ساتھ یہ واضح کر دیا ہے کہ انسان کا سارا علم مظاہر ہی کی حد تک محدود ہے کیونکہ اس کا دار و مدار "ارتسامات" یا ان کی نقل "تصورات" پر ہے لہٰذا محسوس ہی کو ہم موجود کہہ سکتے ہیں اور غائب کا ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ ہیوم کی ارتیابیت نے کانٹ کو اس کے خواب ادعائیت سے جگایا اور جاگنے کے بعد اس کی تحقیق کا نتیجہ یہ نکلا کہ حقایق اشیاء کا علم نہ صرف یہ کہ اب تک انسان کو حاصل نہیں ہوا بلکہ عقل و استدلال کی راہ سے ہمیشہ کے لیے ناممکن الحصول ہے۔ حقایق اشاء

کو کانٹ کی اصطلاح میں "بواطن" (یا Noumena.) کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور انسانی علم اس کے مقابلے ظواہر (Phenomena) یا قرآن کی اصطلاح میں "عالم شہادت" تک محدود ہے۔

قدیم زمانے میں اشراقیہ اور جدید زمانے میں سریہ (Mystics.) اور برگسان جیسے فلسفے نے غیب کے علم کے لیے حواس و عقل کو تو قطعاً نا قابلِ عمل قرار دیا لیکن کشف یا وجدان یا دوسرے ذرائع علم کے نام سے جس علم کے دامن میں پناہ پکڑی وہ محض ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ہے۔ جو ڈوبنے سے بہرحال نہیں بچا سکتا کیونکہ لاادریہ اور رتابیہ نے جن دلائل سے انسانی عقل کو حقائق اشیا یا غیب کے علم کے ناقابل قرار دیا وہی دلائل کشف و وجدان کے خلاف استعمال کیے جاسکتے ہیں اور بتلایا جا سکتا ہے کہ عقل کی طرح کشف و وجدان بھی انسانی علم ہی کی کوئی قوت ہے اور عقل و استدلال کی طرح اضافی اور اعتباری ہے اور اس کو بھی ناقابل خطا اور یقینی اسی طرح نہیں قرار دیا جاسکتا جس طرح کہ انسانی عقل و استدلال کو نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دونوں بہرحال انسان کے محدود و ناقص اضافی و اعتباری ذرائع علم ہیں۔

قرآن نے اس حقیقت کو مختلف طرح سے تعبیر کیا ہے۔ نہایت قطعیت اور وضاحت کے ساتھ یہ بتلا دیا گیا ہے کہ غیب کا علم انسان کو بذات خود حاصل نہیں ہوسکتا۔ صرف حق تعالیٰ ہی کے دینے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اس کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ اچھی طرح سمجھ لو۔

یہ امر کہ علم غیب خاصۂ حق تعالیٰ ہے، اس کے سوا کسی کو نہیں، قرآن مبین میں نہایت صراحت و وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ایجابی طور پر اس حقیقت کو اس طرح ظاہر کیا گیا ہے: "وللہ غیب السموات والارض" (پ ۱۲- ع ۱۰ ۵) اور نفیاً اسی مفہوم کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: "قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب الا اللہ" اور غیر اللہ سے علم غیب کی مطلق نفی اس طرح کی گئی ہے "وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو" (پ ۷ ع ۱۳)۶

تاریخِ فلسفۂ جدید میں لاادریہ ایجابیہ اور نتائجیہ نے انسانی علم کو مظاہر ہی کی حد تک محدود کر دیا اور مطلق اور غیب کے علم کی اس سے نفی کر دی۔ اور اس طرح انسان کو غیب کے علم سے ہر طرح محروم کر دیا لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے غیب کے علم کی طلب و خواہش، انسان کی فطرت میں داخل ہے، اس کے قلب میں غیب کے حصول و یافت کی تڑپ پائی جاتی ہے اور اسی تڑپ اور طلب و جستجو نے اس کو حیوانوں سے ممتاز کر رکھا ہے۔ اس کی تشفی کا انتظام ضروری ہے۔ بات یہ ہے کہ گو غیب کا علم انسان کو نہیں۔ اس کے حواس اور عقل اور تمام ذرائعِ علم اس کے حصول کے براہ راست قابل نہیں لیکن اگر اللہ چاہے تو کسی ذریعے سے اپنے غیب کا علم انسان کو دے سکتا ہے اور اسی ذریعہ کا نام قرآن کی اصطلاح میں رسول ہوتا ہے۔ صاف الفاظ میں اس حقیقت کی طرف قرآن اشارہ کر رہا ہے۔

"عالم الغیب فلا یظھر علی غیبہ احداً الا من ارتضی من رسول (پ ۲۹ ع ۱۲)

جب انسان غیب کے علم کو بذاتِ خود حاصل نہیں کر سکتا اور یہ علم صرف حق تعالیٰ ہی رسولوں کے ذریعہ عطا کر سکتے ہیں تو اب حقائقِ عالم یا جن کو فلسفہ کی اصطلاح میں "انتہائی حقیقت کا علم" یا "انتہائی علومِ حقائق" کہا جاتا ہے ان پر مطلع ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ انسان اللہ اور رسولوں پر ایمان لائے۔ اسی حقیقت کو قرآن میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

"وما کان اللہ لیطلعکم علی الغیب ولکن اللہ یجتبی من رسلہ من یشاء فامنوا باللہ و رسلہ" (پ ۴۔ ع ۹)

غرض اس طرح انسان کے لیے انتہائی حقائق یا غیوب کے جاننے کا ذریعہ صرف اللہ اور رسول پر ایمان ہے جس کے بغیر قرآن کی رو سے انسان روشنی سے قطعاً محروم رہتا ہے۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے: "من لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ من نور" (پ ۱۸۔ ع ۱۱)

غیب کے علم کو جاننے کے ذریعہ سے محروم ہونے کے باوجود تجربۂ حواس کے

ماورا، جاننے اور حقیقت انتہائی کے حضور میں پہنچنے کے قابلیت سے قطعاً عاری ہونے کے باوجود جو لوگ اس کے متعلق الل ٹپ جھگڑوں کی سنی اٹکل بچو غیر مقرر باتیں بناتے ہیں، ان کو قرآن نے "خراصون" کے لقب سے یاد کیا ہے جس کے معنی "بے سند باتیں بنانے والوں" کے ہیں ان کی باتوں کو "ظن وخرص" سے تعبیر کیا گیا ہے اور ان کی بات سننے اور ماننے سے روکا گیا ہے. کیونکہ اس کا نتیجہ سوائے گمراہی اور ضلالت کے کچھ نہیں:

" وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون (پ ۸ - ع ۱) [10]

اور قرآن کا کام ہی یہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ انسان کو جہل کی تاریکیوں سے نکال کر علم کی روشنی میں لاتا ہے :"کتاب انزلناہ الیک لتخرج الناس من الظلمت الی النور باذن ربھم الی صراط العزیز الحمید (پ ۱۳ - ع ۱۳) [11]

جن لوگوں نے اللہ اور رسول کی بات کی طرف سے اپنا منہ پھیر کر انتہائی حقیقت کو اپنے علم، عقل، کشف یا وجدان سے جاننے کی کوشش کی وہ ابتدائے فکر انسانی سے اب تک بھی اپنی غیر معمولی اور پیہم کوششوں کے باوجود صرف سوالات کے اٹھانے میں مصروف ہیں جن کا اب تک بھی انھیں کوئی تشفی بخش جواب مل نہ سکا۔ ان کے نزدیک یہ علم محض ایک "استفہامی علم" بن کر رہ گیا ہے کوئی "سربستہ نظریہ" نہیں بلکہ ایک "حل طلب مسئلہ" ہے۔ عقل انسانی کی اس حرماں نصیبی کو پیش نظر رکھ کر رومی نے فلسفی کے متعلق کہا تھا:

فلسفی گوید از معقولاتِ دوں | عقل از دہلیز می ناید بروں
فلسفی منکر شود در فکر و ظن | گو برو سر را بدان دیوار زن

فلسفی انتہائی حقیقت کو جاننا چاہتا ہے، عقل کے ذریعہ جاننا چاہتا ہے فکر و اندیشہ کے ذریعہ جاننا چاہتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اس کا منہ خزانے کی طرف ہے اور وہ اس کی طرف بڑھ رہا ہے لیکن حقیقت میں اس کا منہ خزانے کی طرف نہیں

بلکہ اس کی پیٹھ خزانے کی طرف ہے اور وہ جتنا آگے بڑھتا جاتا ہے خزانے سے دور ہوتا جا رہا ہے۔

فلسفی خود را از اندیشہ بکشت   گو بدو کور است سوئے گنج است پشت

گو بدو چند انکہ افزون می رود   از مرادِ دل جدا تر می شود (رومی)

فکر و استدلال سے جو کچھ فلسفی نے پایا ہے اس کو یہ دانائے راز مشک نہیں "پشک" قرار دیتا ہے کیونکہ گو بظاہر بات مدلل اور قوی معلوم ہوتی ہے لیکن صداقت سے عاری ہوتی ہے:

مشک آلودہ است اما مشک نے
بوئے مشکستش ولے جز پشک نے

انتہائی حقیقت کا علم اگر حاصل ہو سکتا ہے تو صرف اسی طرح کہ ہم ظن و تخمین اور غور و خوض کو چھوڑ کر (ذرہم فی خوضہم یلعبون) قرآن کریم اور ارشادات نبوی کی طرف توجہ کریں جو مبد، ہیں علم حقیقی کا اور جو شک و ریب قیاس: وہم ظن و تخمین سے منزہ ہیں یہیں یہیں وہ نورِ ہدایت حاصل ہو سکتا ہے جس کو عقلِ نظری ہمیں عطا نہیں کر سکتی۔ "ان ھدی اللہ ھو الھدیٰ" یہیں ہمارے لیے یقین و اذعان کا ذخیرہ ہے، یہیں بدایت و ہدایت کا جلوہ ہے، یہیں علم حقایق ہے اور یہیں طمانیت و تسکین! اسی کی ہم کو تاکید کی گئی ہے۔

"وان ھذا صراطی مستقیماً فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذلکم وصاکم بہ لعلکم تتقون"[12]

شاہ ولی اللہ نے اسی مفہوم کو خوب ادا کیا ہے:

علمی کہ نہ ماخوذ ز مشکواۃِ نبی است   واللہ کہ سیرابی ازاں تشنہ لبی ست

جائیکہ بود جلوۂ حق حاکمِ وقت   تابع شدن حکم خرد بوالہبی ست

سطور بالا میں ہم نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ عالم سائنس نے اپنی تحقیق عالم مظاہر یا عالم شہادت کو بنایا، عقل و حواس کے ذریعہ اس نے فطرت

عمل اور قوانین دریافت کرنے کی کوشش کی، اس کی نگاہ واقعات و مظاہر ہی کی جانب لگی رہی، مشاہدے اور تجربے کے ذریعہ اس نے ان قوانین کو دریافت کرلیا۔ اور تسخیر قواے کائنات میں کامیابی حاصل کرلی۔ اس کے برخلاف فلسفہ نے کوشش کی کہ مظاہر کے عالم کے ماوراء پہنچ کر "غیب" یا حقایق اشیاء کو معلوم کرلے اور چونکہ یہ کام عقل انسانی کی قدرت سے باہر ہے اس لیے فلسفہ محض ایک استفہامی علم بن کر رہ گیا جس کا کام صرف سوال کرنا ہی قرار پایا اور عقل کو تنقید سے کبھی فرصت نہ مل سکی لہذا

رست از یک بند تا افتاد در بندے دگر (اقبال)

ادھر قرآن نے صاف طور پر جتلا دیا کہ غیب کا علم صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے اور وہ اپنے رسولوں کے ذریعے انسان کو اتنا ہی علم عطا کرتے ہیں جتنا کہ وہ انسان کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے ضروری سمجھتے ہیں اور قرآن کے بالاستیعاب مطالعے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ صرف غیبی علم کو رسولوں کے ذریعے ہم پر منکشف کرتے ہیں جس کا جاننا ہماری عملی زندگی کے لیے ضروری ہوتا ہے، مفید اور نافع ہوتا ہے اور وہ مافوق الفہم اسرار جن کے سمجھنے کی حیاتِ انسانی کو حاجت نہیں اور اس کی عملی زندگی کی فلاح کے لیے ان کا علم ضروری نہیں، جن کا عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کو "لا یعلم تاویلہ الا اللہ"[۱۳] کہہ کر چھوڑ جاتے ہیں اور ان پر محض ایمان لانے کی تاکید کرتے ہیں!

جب غیب کا علم انسان کی عقل کے دسترس سے باہر ہے اور جب غیب کے متعلق حق تعالیٰ نے انبیاء ہی کے ذریعے انسان کو علم عطا کیا ہے اور وہی علم عطا کیا ہے جس کے تحت کوئی عمل ہوتا ہے تو پھر اہل حق کے یہ دو اصول منطقی طور پر لازم آتے ہیں اور جن کو قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔

"(۱) پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام عقائد و اعمال کے متعلق اپنی امت کو جو کچھ تعلیم تلقین فرما گئے۔ اس پر ایک ذرہ کا اضافہ یا اس سے ایک ذرہ کی کمی نہیں ہوسکتی۔

(۲) خدا کی ذات و صفات و دیگر عقائد کے متعلق قرآن نے جو کچھ بیان کیا ہے یا پیغمبر سے بتواتر جو کچھ ثابت ہے اور ان کی نسبت اجمالاً یا تفصیلاً جو کچھ اور جس حد تک انھوں نے تفسیر و تصریح کی ہے اسی پر ایمان لانا واجب ہے اور اپنی عقل و قیاس و استنباط سے تفسیر و تصریح کوئی صحیح نہیں اور نہ اس پر ایمان لانا ہمارے ایمان کا جزو ہے۔"

ان عقائد و اعمال کے متعلق جو تعلیم ہمیں دی گئی ہے ان میں اضافہ یا کمی کرنا یا ان کی عقل و قیاس سے توجیہ و تعبیر کرنا اس امر کا دعویٰ کرنا ہوگا کہ ہم براہ راست اپنی عقل یا وجدان کے ذریعے ان غیبی علوم کو حاصل کر سکتے ہیں، ہمیں کسی پیغمبر کی ضرورت نہیں، ہم سارے پیغمبروں کی آمد و بعثت سے مستغنی ہو سکتے ہیں۔

اہلِ حق نے ایسا نہیں کیا بلکہ انھوں نے ہمیشہ اپنی عقل کو پیغمبرِ اسلام کی عقل پر قربان کر دیا اور "حسبی اللہ" کہہ کر حق تعالیٰ کی بات پر ایمان لائے اور اپنی زبان روک لی اور کہا تو صرف یہ کہا کہ:

عقل قربان کن بہ پیشِ مصطفیٰ — حسبی اللہ گو کہ اللہ ام کفیٰ
زیں خرد جاہل ہمی باید شدن — دست در دیوانگی باید زدن
اوست دیوانہ کہ دیوانہ نشد — ایں عسس را دید در خانہ نشد (رومی)

یہ "علم اللہ" کے تابع ہیں "ہویٰ" کے پیرو نہیں یہ مستِ خدا ہیں، بالغ ہیں اطفال نہیں۔

خلق اطفال اند جز مستِ خدا
نیست بالغ جز رہیدہ از ہوی (رومی)

امام مالک بن انس رضی اہل السنۃ کا عقیدہ ان الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں:

الکلام فی الدین اکرہہ ولایزال اھل بلدنا یکرھونہ وینھون عنہ نحو الکلام فی رائ جھم والقدر، ما اشبھہ ذالک وما احب الکلام الا فیما تحتہ عمل، فاما الکلام فی دین اللہ وفی اللہ عزوجل فالسکوت	میں عقائد میں گفتگو کرنا ناپسند کرتا ہوں اور ہمیشہ ہمارے شہر (مدینہ) کے علماء اس کو ناپسند کرتے رہے ہیں اور اس سے روکتے رہے ہیں مثلاً جہم کی راے اور قدر میں گفتگو کرنا میں بحث و مباحثہ ان امور میں

اكره الى لانى رايت أهل بلدنا ينهون عن الكلام فى الدين الا فيما تحته عمل۔

ناپسند کرتا ہوں جن کے تحت میں کوئی عمل نہ ہو لیکن خدا کے عقائد اور خود خدا کی ذات میں سکوت میرے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ ہم نے اپنے شہر کے علماء کو دیکھا ہے کہ عقائد میں گفتگو کرنے سے روکتے تھے سوائے ان امور کے جن کا عمل سے تعلق ہو۔

امام مالک کے ان الفاظ سے نہ صرف ان کے اصول کی صراحت ہوتی ہے بلکہ ان سے سلف کا طریقہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ان امور میں گفتگو کرتے تھے جن پر عملاً بھی ہم کو کاربند ہونا ہے۔ عمل نہ کہ تخیل ان کا مطلوب و مقصود تھا۔

"رہ عاقلی رہا کن کہ باو توان رسیدن
بدل نیازمندے بہ نگاہ پاکبازے" (اقبال)

امام ترمذی ائمۂ سنت کا اصول بتاتے ہیں:

والمذهب فى هذا عند اهل العلم من الائمه مثل سفيان الثورى ومالك بن انس وسفيان بن عيينه وابن المبارك ووكيع وغيرهم انهم رووا هذه الاشيآ وقالوا نروى هذه الاحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف وهذا الذى اختاره اهل الحديث ان يروى هذه الاشياء كما جائت ويومن بها ولا تفسر ولا يتوهم ولا يقال كيف وهذا امر اهل العلم الذى اختاروه وذهبوا اليه۔

ائمہ اہل علم جیسے سفیان ثوری مالک بن انس سفیان بن عیینہ عبداللہ بن مبارک وغیرہ کا اس بارہ میں مذہب یہ تھا کہ انھوں نے ان چیزوں کی روایت کی اور کہا ہم حدیثوں کی روایت کرتے ہیں اور ان پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ نہیں کہا جائے کہ یہ کیوں کر ہے ہیں اور اسی مذہب کو اہل حدیث نے اختیار ہے کہ ان باتوں کی روایت کردی جس طرح پر وہ آئی ہیں اور ان پر ایمان رکھا جائے اور ان کی تفسیر نہ کی جائے اور نہ وہم کیا جائے اور نہ "کیسے" کہا جائے۔ اہل علم

کا یہی مذہب ہے اور اسی کو انھوں نے
پسند کیا ہے۔

عارف روم نے اس مسلک کو یوں ادا کیا ہے اور اس کی دلیل بھی پیش کی ہے:

عقل را قربان کن اندر عمیق دوست — عقل را نہ یاری ازان سوے ست کوست
اے بہر دہ عقل ہدیہ تا الہہ — عقل انجا کمتر است از خاک راہ
عقل چون سایہ بود حق آفتاب — سایہ را با آفتاب اوچہ تاب
عقل چون شحنہ است چو سلطان رسید — شحنہ بیچارہ در کنج خزید

(رومی)

اس بیان سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اہل سنۃ کا رویہ "خلاف عقل" ہے اور اس لیے وہ مذہب میں عقل کی مطلق دخل اندازی جائز نہیں رکھتے۔ بات صرف اتنی ہے اور اس کی وضاحت اوپر ہو چکی ہے کہ جب عقل ماوراے حواس جا نہیں سکتی اور حقایق اشیاء کا علم حاصل نہیں کر سکتی جو غیب کا دائرہ ہے اور عقل کی دسترس سے باہر تو پھر عقلی طور پر یہی لازم آتا ہے کہ عقل کو بیکار محض نہیں بلکہ محدود قرار دیا جائے، اس کی تحقیر نہ کی جائے بلکہ اس کی قابلیت اور قدرت کی تحدید کر دی جائے اور اس کا اصلی دائرہ عالم مظاہر یا شہادت قرار دیا جائے نہ کہ عالم غیب۔ جس طرح بصارت ایک خاص فاصلہ کے آگے نہیں دیکھ سکتی اور سماعت اپنے عمل کے لیے ایک مخصوص دائرہ چاہتی ہے جس کے بعد وہ بیکار ہے اسی طرح عقل انسانی کا بھی ایک محدود دائرہ ہوتا ہے جس میں وہ عمل کرتی ہے اور اس سے باہر وہ قطعاً بیکار ثابت ہوتی ہے۔ یہ دائرہ واقعات تجربہ کا دائرہ ہے اس سے ماوراء عقل جا نہیں سکتی۔ قرآن نے جن غیبی حقایق کو پیش کیا ہے وہ قطعاً "خلاف عقل" (contra-rational) نہیں وہ "ماوراء طور عقل" ہیں (Supra-rational) جس دائرہ میں عقل قدم زن نہ ہو سکتی ہو، جس دائرہ کا علم حق تعالیٰ انبیاء کے ذریعہ ہی عطا کرتے ہوں اس دائرہ میں ہم کو اپنی عقل کی روشنی سے نہیں بلکہ خدا کی دی ہوئی روشنی کے سہارے ہی سے

چننا چاہیے۔ اپنی عقل کو علم الٰہی کے تابع کرنے کے معنی بے عقل یا پاگل ہونے کے نہیں خلاف عقل راہ چلنے کے نہیں بلکہ بقول عارف رومی ہمہ تن "سر و عقل" ہونے کے ہیں

" زیں سر از حیرت گر ایں عقلت رود
ہر سر مویت سر و عقلے بود "

کیونکہ ہماری عقل جزئی ہے اور حق تعالیٰ کی عقل کلی، ہماری عقل جزئی ہونے کی وجہ سے کل کا علم حاصل نہیں کر سکتی، اپنی تقلید و تحدید کی وجہ سے وہ کل حقیقت کی گرفت سے قاصر ہوتی ہے، اس کا علم جزئی اضافی یا اعتباری ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا علم مطلق ہوتا ہے۔ ہم اپنی عقل کو عقل کلی کے تابع کر دینے سے اس علم کے بعد بھی سرماید ہو جاتے ہیں جس کو ہماری عقل بذات خود حاصل نہیں کر سکتی تھی۔ عقل جزئی تابع وحی الٰہی ہوکر 'عقل خود بیں' نہیں رہتی 'عقلِ جہاں بیں' ہو جاتی ہے۔ ان دونوں عقلوں کے فرق و تفاوت کو اقبال نے نہایت فصیح الفاظ میں بیان کیا ہے:

عقلِ خود بین دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوے شاہیں دگر است

دگر است آں کہ بُرد دانہ افتاد ز خاک
آنکہ گیرد خورش از دانۂ پرویں دگر است

دگر است آں کہ زند سیرِ چمن مثلِ نسیم
آنکہ در شد بہ ضمیرِ گل و نسریں دگر است

دگر است انسوے نہ پردہ کشادن نظرے
ایں سوئے پردہ گمان و ظن و تخمیں دگر است

اے خوش آن عقل کہ پہناے دو عالم با اوست
نور افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

(پیام مشرق)

———— ————

حوالہ جات :

۱ تا ۲ - دیکھو M. W. Calkin. کی کتاب "Persistent Problems of Philosophy" باب اول ص ۲ تا

۳ - کہہ دو (اے محمدؐ) کہ زمین اور آسمانوں میں سوائے اللہ کے کوئی غیب کو نہیں جانتا -

۴ - غیب کا علم صرف اللہ ہی کو ہے -

۵ - آسمانوں اور زمین میں جتنی غیب کی باتیں ہیں ان کا علم خدا ہی کو ہے -

۶ - اور اللہ ہی کے پاس کنجیاں ہیں تمام مخفی اشیاء کی نہیں جانتا ہے انھیں لیکن وہی -

۷ - غیب کا جاننے والا وہی ہے سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، ہاں مگر کسی برگزیدہ پیغمبر کو -

۸ - اللہ تعالیٰ تم کو غیب کی خبر دینے والا نہیں ہے - البتہ وہ جس کو چاہتا ہے اپنے رسولوں میں سے اس غیب کی اطلاع کے لیے انتخاب کرتا ہے، لہٰذا اگر تم غیب پر مطلع ہونا چاہتے ہو تو اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لاؤ -

۹ - جس کو اللہ روشنی عطا نہ کرے اس کے لیے کوئی روشنی نہیں -

۱۰ - دنیا میں زیادہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر آپ ان کا کہنا مانیں وہ آپ کو اللہ کی راہ سے بے راہ کر دیں وہ محض بے اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی باتیں کرتے ہیں -

۱۱ - یہ ایک کتاب ہے جسے ہم نے آپ پر نازل فرمایا ہے کہ آپ تمام لوگوں کو ان کے پروردگار کے حکم سے تاریکیوں سے روشنی کی طرف یعنی خدائے غالب ستودہ صفات کی راہ کی طرف لائیں -

۱۲ - یہ میری سیدھی راہ ہے تم اس کا اتباع کرو اور دوسری راہوں پر مت چلو کہ وہ راہیں تمھیں اللہ کی راہ سے جدا کر دیں گی، اس کا تم کو اللہ نے تاکیدی حکم دیا ہے تاکہ تم احتیاط رکھو -

۱۳ - اس کی تاویل خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا -

۱۴ - دیکھو رسالہ " اہل السنۃ والجماعۃ " مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم، مطبوعہ مسلم پرنٹنگ پریس اعظم گڑھ - ص ۳۷

۱۵ - جامع بیان العلم ابن عبدالبر منقول از رسالہ " اہل السنۃ والجماعۃ " ص ۴۰

۱۶ - ایضاً - ص ۴۱

قرآن حکیم کا علمی اور فکری پہلو
(۱)

مولانا شمس تبریز خاں

قرآن حکیم سب سے پہلے کتاب ہدایت ہے اس کے بعد کچھ اور۔ اس کی غرض و غایت اور موضوع انسانیت کی ہمہ گیر رہنمائی اور نجات ہے۔ اس کے تمام بیانات اسی مقصد کے گرد گھومتے ہیں۔ کوئی بھی تذکرہ ہو یہ مقصد اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوتا اور در اصل انسانیت کی ہدایت و نجات کا اہم مسئلہ ہی کسی عظیم اور آسمانی کتاب کا مقصد ہونا بھی چاہیے جس کا تعلق تمام نوع انسانی اور حیات و کائنات سے ہو۔

لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن خدا کی آواز اور اس کا کلام ہے جو ایسا علیم و حکیم ہے کہ اس کی چشم بصیرت پر ازل و ابد کے اسرار روشن ہیں اور زمان و مکان کا کوئی راز اس کے لیے راز نہیں ہے۔ لا یخفی علیہ شیئ فی الأرض ولا فی السماء اس لیے اس کے کلام میں انسانی فطرت کے اسرار، کائنات کے رموز اور زندگی کے مسائل کے بارے میں کچھ اشارات جگہ پا گئے ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

مباحث و علوم قرآنی کی یہ ایک معرکہ آرا بحث رہی ہے کہ کیا قرآن میں تمام علوم و فنون کی طرف اشارے موجود ہیں یا نہیں؟ کچھ علماء اس کے قائل ہیں کہ ؂

جمیع العلم فی القرآن لکن تقاصر عنہ أفہام الرجال

(قرآن میں جملہ علوم ہیں لیکن ان کی دریافت سے لوگوں کی عقلیں قاصر رہیں)

لیکن علماء کی اکثریت کا خیال ہے کہ قرآن اصلاً مضامین ہدایت پر مشتمل ہے اور انہی کی تشریح و توضیح کے لیے علوم و فنون، تاریخ و سیر، قصص و امثال کے اشارے آتے رہتے ہیں جن کی حیثیت ضمنی اور ذیلی ہوتی ہے۔ تمام علوم کا قرآن میں موجودگی کا دعویٰ محل نظر بھی ہے اور اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں اس لیے کہ کوئی "علم" آج تک قطعی اور مکمل نہیں ماضی کے بہت سے "علم" آج 'جہل' کے ہم پلہ ہو گئے ہیں۔ فلسفہ، تاریخ سائنس اور دوسرے علوم کی تاریخ پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ علوم و فنون کی تاریخ بدلتے ہوئے نظریات کے ارتقاء کی تاریخ رہی ہے۔ ہر "مسلّمہ" اور ثابت شدہ نظریہ دوسرے دور میں غیر مسلم ہوتا رہا ہے اس لیے قرآن ان بدلتے ہوئے اور ناپختہ علوم کو کس طرح اپنے اندر جگہ دیتا جبکہ وہ کلّی اور حقیقی علم کا دعوے دار ہے۔ اقبال نے "مدنیت اسلام" میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا:

حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں

انبیاءؑ کا مشن بھی انسانی ہدایت اور آخرت کی نجات ہوتا ہے اور دنیوی امور کی تفصیلات کے لیے حلال و حرام کے حدود تو بتا دیتے ہیں لیکن علوم و فنون کی جزئیات کی کوئی حدبندی نہیں کرتے۔ انسانی عقل اور تجربے اور سماجی ضروریات کے بنیادی امور کی طرف اشارے کر کے تفصیلات کو انسانوں پر چھوڑ دیتے ہیں۔ جیسے مدینے میں آپؐ نے فرمایا: انتم اعلم بامور دنیاکم (تم اپنے دنیاوی امور خود ہی سمجھتے ہو)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ "نبوت کی حقیقت و خصوصیت" کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"انبیاء کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اللہ کی ذات و صفات میں غور و فکر کی دعوت نہیں دیتے۔ اس لیے کہ یہ عام آدمی کے لیے ایک مشکل چیز ہے اسی لیے رسول اللہؐ نے فرمایا: تفکروا فی خلق اللہ ولا تتفکروا فی اللہ، اسی طرح آیت وان الی ربک المنتھیٰ کی تشریح میں آپ نے فرمایا کہ لا فکرۃ فی الرب

خدا کی ذات میں فکر کی ضرورت نہیں۔

البتہ وہ اللہ کی تخلیق و عظیم قدرت میں غور و فکر پر اُبھارتے ہیں۔ انبیاءؑ کی ایک عادت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ لوگوں سے ان کی عقل و فہم کے مطابق ہی بات کرتے ہیں اور اپنے پیغام میں ان کے فطری علوم کا لحاظ رکھتے ہیں۔

ان کی ایک خصوصیت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ تہذیب نفس اور اُمت کے انفرادی و اجتماعی امور سے غیر متعلق چیزوں کی تفصیلات میں نہیں جاتے کہ فضائی حادثات، بارش، گرہن، ہالہ، نباتات و حیوانات کے عجائبات چاند اور سورج کے متعلقات روزمرّہ کے حوادث کے اسباب، انبیاء کی حکایات اور بادشاہوں اور شہروں کے واقعات وغیرہ کے بارے میں بیان دیں۔ ہاں اُمت کی عقل و فہم اگر ان باتوں سے مانوس ہے تو وہ اللہ کے انعام اور تاریخ سے عبرت پذیری کے سلسلے میں اشاروں کنایوں میں اجمالاً کچھ کہہ دیتے ہیں اسی لیے جب لوگوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے متعلق پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے بجائے اسباب بتانے کے اس کے فوائد بتا دیئے۔ البتہ جن لوگوں کے ذوق ان فنون سے اشتغال کے سبب فاسد ہو گئے ہوں وہ انبیاء کے بیانات کے غلط مطالب بھی نکالنے کی کوشش کرتے ہیں[1]۔"

شاہ صاحبؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"قرآن کا موضوع اقوامِ عالم کے نفوس کا تزکیہ ہے اس لیے حکمت الٰہی کا یہ تقاضا تھا کہ اس سلسلے میں بنی آدم کی اکثریت کی معلومات کی حد تک ہی کلام کیا جائے اور بحث و تفتیش میں مبالغے سے کام نہ لیا جائے یا اللہ کی ذات و صفات کے بارے میں وہی کہا گیا جو انسانوں کے لیے بذریعۂ فطرت سمجھ لینا آسان تھا اور جس کے لیے حکمت و علم کلام کی ضرورت

نہ تھی۔ الخ ۱۲

عقلی علوم اور سائنس کی نارسائیاں

قرآن حکیم خود ایک نظام علم اور طرز تعلیم رکھتا ہے اس میں وہ تمام امکانات و مضمرات موجود ہیں جن سے علوم و فنون کی تشکیل جدید کی جا سکتی ہے اور فلسفۂ علم و تعلیم کو نیا رُخ اور نیا رنگ دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے فطری طور پر وہ انسانی علوم پر اپنے علوم کی بنیاد نہیں رکھ سکتا؛ اسے انسانی عقل و علم کی مجبوریاں اور نارسائیاں معلوم ہیں اور خود انسان بھی عقل و حواس کی محدود کارگزاری سے واقف ہے اور سمجھتا ہے کہ عالم کی نامعلوم دنیاؤں تک اس کی رسائی عقل و حواس سے ممکن نہیں۔ پہلے بھی اہل علم نے اس کا اعتراف کیا تھا اور آج بھی کر رہے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ نے انبیاء اور فلاسفہ کے طرز فکر کا اختلاف اس طرح بیان کیا ہے:

"انبیاء انسانوں کے لیے روحانی اور عقلی دونوں علوم کی تکمیل کرتے اور انھیں وہ عقلی دلائل بتاتے ہیں جن کے ذریعے صحیح نظر اور استدلال کی قوت پیدا ہو؛ اس کے ساتھ ہی انھیں غیب (UNSEEN) کی وہ تفصیلات بھی بتاتے ہیں جنھیں صرف نظر و استدلال سے نہیں جانا جا سکتا؛ انبیاء کی تعلیم صرف خبر پر ہی مبنی نہیں ہوتی جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ وہ عقلی دلائل بھی رکھتے ہیں جن سے الٰہیات کے مسائل سمجھے جا سکتے ہیں اور جو عام فلاسفہ کی دسترس میں نہیں ہوتے؛ لہٰذا انبیاءؑ کی تعلیم عقلی اور نقلی دلائل کی جامع ہوتی ہے ..... اس کے برخلاف فلاسفہ اور اہل عقل کے علوم پر نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا علم بھی تمامتر مشاہدات پر مبنی نہیں۔ ہاں طبیعیات و ریاضیات کے سلسلے میں تو کہا جا سکتا ہے لیکن مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں

بغیر کسی خارجی دلیل کے وہ صرف اپنے ذہنی مفروضات پر اعتماد کرتے ہیں[۳]"

حضرت مجدد الف ثانیؒ نے 'عقل' کی بے مائگی کی تحلیل کرتے ہوئے لکھا ہے :

" فلاسفہ کا نفس و عقل کو مجرّدات میں سے سمجھنا نادانی ہے؛ نفسِ ناطقہ بھی نفس امارہ ہی ہے۔ جس کے تزکیہ کی ضرورت برقرار رہتی ہے۔ اس کا رجحان بھی عالمِ قدس کے بجائے دنیا ہی کی طرف ہوتا ہے اور عقل' معقولات کا ادراک بھی محسوسات کی مناسبت سے کرتی ہے: جو چیزیں محسوسات سے مناسبت نہیں رکھتیں اور مشاہدات میں ان کی مثال نہیں ملتی۔ وہ عقل کی گرفت میں بھی نہیں آتیں اور عقل سے ان کی عقدہ کشائی نہیں ہو پاتی۔ اس لیے عالمِ غیب کے سلسلے میں عقل کی نظر کوتاہ اور وہ خود گمراہ ہے[۴]"

یہ تو علمائے اسلام کے بیانات تھے۔ اہل نظر اور پختہ کار سائنسدان بھی عقل اور فلسفہ و سائنس کی نارسائیوں اور کمزوریوں کا کھلے عام اعتراف کر رہے اور حقیقت تک پہنچنے کے لیے مذہب اور روحانیت کا سہارا بھی لینے پر مجبور ہو رہے ہیں۔ سر جمیس جینز کہتے ہیں :

" ہم اس کا پورا اعتراف کر سکتے ہیں کہ موجودہ صورت میں سائنس، انسانی وجود اور انسان کے انجام کے سلسلے میں کوئی قطعی بات نہیں کہہ سکتی۔ سائنس شاید ہی کبھی سوالات کا 'ہاں'، 'نہیں' میں قطعی جواب دیتی ہے اور وہ جوابات بھی ہمارے ہی سوالوں سے پیدا اور مربوط ہوتے ہیں اس طرح گویا ہم خود اپنے سوال کا جواب دے سکتے ہیں؛ سائنس کی پیشقدمیاں دراصل صداقت کے بارے میں " اندازے" ہیں جو اپنے سے پہلے کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہوتے ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کی 'صحت' کے بیشمار مدارج بھی ہوتے ہیں۔"

لیبارٹری میں بیٹھ کر مادے کی فطرت کو سمجھ بھی کیسے سکتے ہیں جہاں ہم
اپنے تجربات کے ذریعے مادے کی کثافت کے لاکھویں حصے میں سے
ایک تک دسترس رکھتے ہیں[۵]۔"

سلیوان لکھتا ہے:

"بہت سے اہم سائنسداں عجیب وغریب جوش سے یہ لکھ رہے ہیں کہ سائنس ہمیں حقیقت کا جزوی علم دیتی ہے .... ساٹھ سال ہوتے ہیں کہ ٹنڈل (TYNDALL) نے اپنے خطبۂ بلفاسٹ میں کہا تھا کہ انسانوں کے تمام بڑے مسائل کا حل سائنس کے پاس ہے اور ۲۰ سال بھی نہیں گزرے کہ برٹرینڈ رسل کو اعتراف کرنا پڑا کہ ناقابل تبدیلی مایوسی کی بنیادوں پر اب روح کی عمارت بحفاظت تعمیر ہوگی۔"

سلیوان نے سر آرتھر ایڈنگٹن (EDDINGTON) کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

"طبیعیاتی سائنس ہمیں صرف کائنات کے ریاضیاتی ڈھانچے کا علم دیتی ہے اور کچھ نہیں[۶]۔"

اوپر جو کچھ لکھا گیا وہ اس لیے تھا کہ سائنس کا 'مبلغ علم' اور اس کے محدود معلومات کو ذہن میں رکھنے کے بعد ہی نبوی علوم اور مذہبی تعلیمات کی جامعیت اور ان کی اہمیت سامنے آتی ہے اور ان کی برتری ثابت ہوتی ہے اور یہ واضح ہوجاتا ہے کہ سائنس ہمیں حقیقت کا پورا علم نہیں دیتی خصوصاً مابعد الطبیعیات تو اس کا میدان ہی نہیں۔ اس لیے حقائق کی نامعلوم دنیا کے علم کے لیے ہمیں وحی و الہام اور مذہب کا سہارا لینا ضروری ہے۔

قرآن مجید میں سائنس کے اشارے

قرآن حکیم کی اصل حیثیت کے بارے میں اوپر لکھا جا چکا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ اس میں بعض علوم وفنون کے مبادی اور بنیادی عناصر اور بعض علوم کی

طرف اشارے موجود ہیں، خاص طور پر قرآن کا اندازِ بحث علمی اور سائنٹفک ہے۔ عربوں کو جہالت و جاہلیت سے نکال کر علوم و فنون کی خدمت پر آمادہ کر دینا اور اپنے وقت کی دنیا میں علم و تعلم کا اُجالا پھیلا دینا یقیناً قرآن کا ایسا کارنامہ ہے جو دنیا کی تاریخ میں کسی ایک کتاب کے ذریعے ممکن نہیں ہوا۔

قرآن نے جس طرح کائنات میں غور و فکر کی دعوت دی، سیر و سیاحت کے ذریعے تاریخی حوادث کو سمجھنے پر آمادہ کیا اور انسان کو اوہام و خرافات سے ہٹا کر توحید اور ترغیب عمل کے ذریعے تسخیر کائنات کا درس دیا۔ اس کا مجموعی اثر مسلم معاشرے پر یہ ہوا کہ اس میں عقلی اور سائنسی بیداری اور آمادگی پیدا ہو گئی جس کے سبب انھوں نے دنیا خصوصاً یونان و ہندستان کے علوم اپنا کر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا انتظام کر دیا اور اس طرح علوم و فنون کے بیشتر گوشوں کو اپنے علم و عمل سے روشن کر دیا۔

حکیم عرشی امرتسری نے اقبال کی ایک گفتگو نقل کی ہے جس میں علامہ اقبال نے فرمایا:

"علم کے چار ذریعے ہیں اور قرآن مجید نے ان چاروں کی طرف رہنمائی کی ہے۔ مسلمانوں نے ان کی تدوین کی اور دنیائے جدید اس باب میں ہمیشہ مسلمانوں کی منت کش رہے گی۔ پہلا ذریعہ 'وحی' ہے اور وہ ختم ہو چکا دوسرا ذریعہ آثار قدما و تاریخ ہے جس پر آیات قرآن متوجہ کر رہی ہیں 'سیروا فی الارض' اس آیت نے علم آثار کی بنیاد رکھدی جس پر مسلم مصنفین نے عالیشان قصر تعمیر کیے 'ذکرہم بایام اللہ' یہ آیت تاریخ کا ابتدائی نقطہ ہے جس نے ابن خلدون جیسے باکمال محقق پیدا کیے علم کا تیسرا ذریعہ 'علم النفس' ہے جس کا آغاز وفی انفسکم افلا تبصرون سے ہوتا ہے۔ اس کو حضرت جنید اور ان کے رفقاء و اتباع نے کمال تک پہنچایا۔ آخری ذریعہ صحیفۂ فطرت ہے جس پر قرآن مجید کی بیشمار آیات دلالت کر رہی ہیں۔ مثلاً والی الارض کیف سطحت اس پر علمائے اندلس نے بہت توجہ مبذول کی (اس کے بعد) آپ نے فرمایا کہ

موجودہ دنیا اپنے تمام علم و تہذیب اور صنائع و بدائع سمیت مسلمانوں کی مخلوق ہے۔"

فلسفۂ یونان عملی کبھی نہیں رہا، یونانی عمل سے زیادہ فکر پر زور دیتے تھے۔ ان کی منطق استخراجی INDUCTIVE تھی۔ مسلمانوں نے منطق استقرائی DEDUCTIVE کی داغ بیل ڈالی جو قرآن کے مشاہدے پر زور سے ان کے ذہن میں آئی تھی۔ اقبال نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے:

"قرآن مجید کا نقطۂ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیت مطلقہ یا قدرت کی بنا پر فی الواقع اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصوّر کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآنی نقطۂ نظر کی زیادہ صحت سے وضاحت کر دے ـــــ جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے اور وہ متناہی اور اضافہ پذیر ہے تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر اتر آئے، شروع شروع میں اس امر کا احساس نہ ہوا کہ قرآن کی روح فلسفۂ یونان کے منافی ہے..... چنانچہ یہ (ابن خلدون) کی ذہانت و فطانت تھی کہ قرآن کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آگئی۔"

قرآن مجید میں سائنسی حقائق اور اس کے سائنسی طرز کے سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:

"قرآن سورج، چاند، سایوں کے گھٹنے بڑھنے، گردش لیل و نہار، زبانوں اور رنگوں کے اختلاف، میں حقیقت ابدی کی علامات دیکھتا ہے.... قرآنی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی اصل میں متحرک، محدود اور ترقی پذیر ہے۔ اس خیال نے بالآخر مسلم مفکرین کو فلسفۂ یونان سے متصادم کر دیا۔

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ تجربی طریقہ یورپ کی ایجاد ہے۔ ڈہرنگ کہتا ہے کہ

راجر بیکن کا تصور سائنس اس کے نام لیواؤں کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور واضح تھا اور راجر نے یہ سائنٹفک ٹریننگ کہاں پائی تھی؟ اسپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں! ..... قرآن کا خاص مقصد انسان میں خدا اور کائنات سے گوناگوں رشتوں کا شعور پیدا کرنا ہے؛ قرآن کا یہی بنیادی خیال تھا جس کے پیشِ نظر گوئٹے نے اسلام پر بحیثیت تعلیمی قوت کے تبصرہ کرتے ہوئے ECKERMANN سے کہا تھا۔ یہ تعلیم کبھی فیل نہیں ہوگی۔ ہم اپنے تمام نظاموں کے باوجود ہم بلکہ کوئی انسان اس کے آگے نہیں جا سکتا۔"[9]

رابرٹ بریفالٹ کا یہ بیان بھی اس سیاق سے متعلق ہے:

"سائنس، عربوں کی ممنون صرف نظریات کے لحاظ سے نہیں بلکہ اپنے وجود کے لیے بھی ہے۔ قدیم دنیا ایک غیر سائنسی دنیا تھی؛ یونانی فلکیات و ریاضیات ایک بیرونی سرمایہ تھے جو یونانی کلچر میں پیوست نہ تھے۔ یونانیوں نے تنظیم، تعمیم اور تفکیر کا کام کیا لیکن صبر آزما تحقیق، مثبت علم کا دفور، سائنس کے صحیح طریقے، ہمہ گیر مشاہدہ، تجربی تحقیق، یونانی مزاج سے الگ ایک چیز تھے۔ تحقیق کی یہ سپرٹ اور طرز پوری دنیا میں عربوں کے ذریعے متعارف ہوا۔"[10]

ولیم ڈریپر عربوں کے علوم و فنون کی طویل فہرست دینے کے بعد کہتا ہے:

"اس طرح ہمارے ارتقا کے جدید اصول ان کے مدارس میں پڑھائے جاتے تھے اور انھوں نے ان کو اس حد تک آگے بڑھایا کہ ہم ان کو غیر عضوی کیمسٹری اور معدنی چیزوں تک میں ترقی نہیں دے سکے۔"[11]

موسیو سدیو اپنی "تاریخ عرب" میں کہتا ہے:

"قرآن اخلاق و فلسفہ کی تمام شاخوں کا جامع ہے اور اس میں تمام اشیاء کی حقیقی ماہیئت بیان ہوئی ہے۔"[12]

ایک دوسرا فرانسیسی مفکر الکسی لوازون اپنی 'سیرۃ محمدؐ' میں لکھتا ہے:

"عصرِ حاضر کے کسی بھی جدید انکشاف سے اسلامی مبادیات کا ٹکراؤ نہیں، قرآن اور فطرت میں مکمل ہم آہنگی ہے۔"[13]

علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) کی اتقان قرآن فہمی کی بنیادی کتاب ہے۔ اس کے ایک باب میں انھوں نے علوم قرآن کے سلسلے میں لکھا ہے:

"ابن العربی کا قول ہے کہ بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسّی تھے اس لیے کہ وہ کم فہم اور بے بصیرت تھے۔ اس کے برخلاف امتِ مسلمہ کے معجزات عقلی ہیں۔ اس لیے کہ ان کی فہم و ذکاء پختہ ہے ..... ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ جو علم چاہتا ہے تو اسے قرآن پڑھنا چاہیے اس لیے کہ اس میں اولین و آخرین کی خبریں ہیں۔ بیہقی نے اس سے مراد اصول علم لیے ہیں۔

ابن سراقہ نے کتاب الاعجاز میں ابوبکر بن مجاہد کا قول نقل کیا ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جو قرآن میں نہ ہو۔ ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن علوم اولین و آخرین کا جامع ہے۔ پھر اہلِ علم کی ہمتیں پست ہوگئیں اور اور جس علم کلی کے صحابہ و تابعین حامل تھے اس کے اہل نہیں رہے اس لیے قرآن کے ہر علم کے لیے ایک الگ شاخ قائم ہوتی گئی اور ہر علم کسی مخصوص طبقے سے متعلق ہوگیا — ایک طبقے نے ان آیات پر توجہ کی جو لیل و نہار، شمس و قمر، ان کے منازل، ستاروں اور بروج، وغیرہ کی حکمت پر مشتمل ہیں۔ قرآن میں طب، علم جدل، ہیئت، ہندسہ، جبر و مقابلہ وغیرہ علوم کے اشارے موجود ہیں جیسے طب کے لیے آیت وکان بین ذلک قواما، اور فیہ شفاء للناس، ہیئت کے لیے آسمان و زمین سے متعلق آیتیں، ہندسہ کے لیے آیت انطلقوا الی ظل ذی ثلث شعب علم جدل کے لیے مناظرۂ ابراہیمی والی آیت موجود ہے اور اسی طرح اس میں صنعتوں کے بعض اصول بھی موجود ہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں (قانون التاویل میں) قرآن کے علوم ۵۰، ۴۰۰، ...۷، اور ....۷ ہیں لیکن اصل قرآنی علوم توحید، تذکیر اور احکام ہیں۔ اور میں (سیوطیؒ) کہتا ہوں اللہ کی کتاب ہر چیز پر مشتمل ہے جہاں تک علوم کا تعلق ہے تو ان کے اصول قرآن میں موجود ہیں۔ قرآن میں عجائب مخلوقات اور آسمان و زمین کے مشاہدات کا تو ذکر ہے ہی جن کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہیں اور

لوگوں نے احکام کے سلسلے میں الگ کتابیں لکھی بھی ہیں۔"[14]

بانئ دارالعلوم دیوبند مولانا قاسم نانوتوی فرماتے ہیں :

"علاوہ بریں قرآن شریف جس کو تمام معجزات علمی میں بھی افضل و اعلیٰ کہئے ایسا برہانِ قاطع ہے کہ کسی سے کسی بات میں اس کا مقابلہ نہ ہوگا۔ علوم ذات و صفات و تجلیات و بدء خلائق، علم برزخ، علم آخرت، اخلاق، احوال، افعال و علم تاریخ وغیرہ اس قدر ہیں کہ کسی کتاب میں اس قدر نہیں کسی کو دعوی ہو تو لائے اور دکھائے"۔[15]

علامہ جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ - ۱۸۹۷ء) کا کہنا ہے کہ :

" دین کبھی علمی حقائق کا مخالف نہیں ہوتا اور اگر بظاہر اختلاف ہو تو اس کی تاویل ممکن ہے اور وہ بہت سے کم نظر علماء کی وجہ سے جہل و جمود جب طاری ہوا تو قرآن کے لیے بھی کہہ دیا گیا کہ وہ ثابت شدہ علمی حقائق کا منکر ہے۔ حالاں کہ قرآن اس سے بری ہے اور وہ علم حقیقی کا کبھی مخالف نہیں ہوتا خاص طور پر علوم کے اصول کلیات میں[16]۔"

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ ۱/۸۶ (دہلی)

۲۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ۱۳، ۱۴ (طبع دیوبند)

۳۔ مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۹/۲۲۷، ۲۲۸ (ریاض ۱۳۸۲ھ) اس سلسلے میں ابن تیمیہ کی 'العقل والنقل' اور 'الرد علی المنطقیین' کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

۴۔ مکتوبات مجدد الف ثانی ۱/۹۵ (امرتسر ۱۳۲۷ھ)

۵۔ THE UNIVERSE AROUND US BY SIR JAMES JEANS P.7-9 CAMBRIDGE 1946

۶۔ THE LIMITATIONS OF SCIENCE BY J.W.N. SULLIVAN

۷۔ ماہنامہ البیان۔ امرتسر (دسمبر ۱۹۳۹ء)
۸۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۰۷، ۱۹۷، ۲۱۷

۹۔ THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHTS IN ISLAM BY IQBAL. P. 127, 128, 129, 131, 9, (LAHORE 1944)

۱۰۔ بحوالۂ سابق THE MAKING OF HUMANITY: R. BRIFFAULT

۱۱۔ (۱۹ / ۵) HISTORY OF THE CONFLICT BETWEEN RELIGION & SCIENCE P. 99 (1910)

۱۲۔۱۳۔ الدین والعلم: احمد عزت پاشا ص ۱۵۵، ۱۵۶ (قاہرہ ۱۹۴۸ء)

۱۴۔ الاتقان فی علوم القرآن: سیوطی ۱۲۰ تا ۱۲۴ (مصر ۱۳۰۶ھ)

۱۵۔ حجۃ الاسلام ۱۰۴ دیوبند (۱۹۶۷ء)

۱۶۔ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث: احمد امین (قاہرہ ۱۹۴۸ء)

افغانی جب فرانس میں تھے تو مشہور فلسفی ارنسٹ رینان نے اپنے ایک لکچر میں اسلام کو غیر علمی مذہب کہہ دیا۔ اس کے جواب میں افغانی سے بحث ہوئی اور رینان کو بالآخر اعتراف کرنا پڑا کہ علم کی مخالفت اسلام کی فطرت نہیں ورنہ وہ علوم وفنون پر مسلمانوں کو اس طرح راغب ہی نہ کرتا۔ (ص ۹۳)

قرآن اور نظریۂ ارتقاء

(۳)

مولانا کبیر الدین فوزان صاحب

ارتقاء کے مدارج و مراحل اور قرآن

البتہ جرثومہ سے لے کر انسان تک کی پیدائش کے جن جن ادوار و مراحل کو نظریۂ ارتقاء میں تسلیم کیا جاتا ہے قرآن ان کے بارے میں خاموش ہے اور کسی آیت میں ان ادوار و مراحل کی تفصیل نہیں آئی ہے مگر قرآن نے صراحت کے ساتھ یہ بھی نہیں کہا ہے کہ انسان پر یہ ادوار و مراحل نہیں گذرے۔

اس لیے قرآن کی خاموشی کی بنا پر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ چونکہ قرآن میں ان کی کوئی تفصیل نہیں۔ اس لیے انسان کے ارتقائی ادوار و مدارج کا نظریہ قرآن سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

ظاہر ہے قرآن کوئی علم طبیعیات کی کتاب نہیں ہے اور نہ اس کا مقصد تمام کائنات کے کل حوادث و واقعات کو بالتفصیل بیان کرنا ہے بلکہ وہ صرف انسان کی دینی ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن متعدد ایسے امور

میں خاموش ہے جو آج ہم سب کے نزدیک مسلّمہ حقائق کا درجہ رکھتے ہیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نظریۂ ارتقاء کوئی ناقابلِ تردید نظریہ ہے بلکہ میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جن کو یہ نظریہ غلط معلوم ہوتا ہے وہ شوق سے اس کی تغلیط کریں مگر قرآن کا سہارا نہ لیں بلکہ خود اپنے طور پر علمی اور عقلی دلائل سے اس کے بطلان کو ثابت کریں۔ تاکہ آگے چل کر اگر یہ نظریہ مسلّمہ طور پر صحیح ثابت ہو جائے تو قرآن پر کوئی حرف نہ آئے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مٹی سے دفعتاً یعنی تدریجی مراحل سے گزارے بغیر پیدا کیا ہے اور نظریۂ ارتقاء کی رُو سے انسان ایک معمولی جرثومہ سے ترقی کرکے موجودہ صورت میں آیا ہے لہٰذا نظریۂ ارتقاء کو تسلیم کرنے والا لازماً قرآن کی تکذیب کرتا ہے۔ اس لیے اس کا ایمان مشکوک ہے بلکہ وہ کافر ہے۔

آئیے یہ دیکھیں کہ کیا ایسا کہنے والا قرآن سے اس کا کوئی ثبوت پیش کر سکتا ہے کہ اللہ نے انسان کو تدریجی مراحل سے گزارے بغیر براہِ راست مٹی سے پیدا کیا ہے؟

قرآن کریم نے صراحت کے ساتھ صرف اتنا کہا ہے کہ اللہ نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا ہے یعنی مٹی انسان کا مصدر اور مادّہ ہے۔

(۱) خلق الانسان من طین (۲) أأسجد لمن خلقت طیناً (۳) وبدأ خلق الانسان من طین (۴) إنی خالق بشراً من طین ـــــ یہ آیات صراحتاً صرف یہ بتاتی ہیں کہ انسان کی تخلیق کیچڑ سے ہوئی ہے۔ مگر ان سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ موجودہ صورت میں آنے سے قبل انسان پر ارتقاء کے مختلف مراحل گزرے ہیں۔ بلکہ اس کے خلاف قرآن کریم میں ان ادوار و مراحل کی طرف اجمالی اشارہ بھی ملتا ہے جیسے:

ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا

الّا ابلیس لم یکن من الساجدین۔

ترجمہ۔ اور (دیکھو یہ ہماری ہی کارفرمائی ہے کہ) ہم نے تمھیں پیدا کیا (یعنی تمھیں وجود میں لائے) پھر تمھیں شکل و صورت بخشی۔ پھر (وہ وقت آیا کہ) فرشتوں کو حکم دیا آدم کے آگے جھک جاؤ۔ اس پر سب جھک گئے مگر ابلیس کہ جھکنے والوں میں سے نہ تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان پر ایک ایسا دور بھی گذرا ہے جب وہ موجود تو تھا لیکن کسی اور شکل و صورت میں پھر آگے چل کر انسانی صورت میں آیا یعنی آدمؑ کا ظہور ہوا۔

اسی مفہوم کی دوسری آیت ہے:

ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئا مذکورا۔

ترجمہ: نوعِ انسانی پر ایک ایسا دور بھی گذر چکا ہے جب وہ کوئی قابلِ ذکر چیز نہ تھا۔

اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان پر تخلیق کے بعد اور "کامل انسان" بننے سے قبل ایسے حالات اور ادوار گذر چکے ہیں جب وہ انسان میں شمار کیے جانے کے قابل نہ تھا۔

اسی طرح و خلقکم اطوارا سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے وجود پر یکے بعد دیگرے مختلف حالتیں گزری ہیں۔

البتہ قرآن کریم نے ان تطورات اور تحولات کی تفصیل نہیں بتائی ہے۔ جب انسان کوئی قابلِ ذکر چیز نہ تھا۔ ممکن ہے وہ زمانہ "کامل انسان" بننے سے قبل کا زمانہ ہو۔ جب اللہ کی قدرت سے زندگی کا آغاز ایک "تخمِ حیات" سے ہوا ہو مگر وہ موجودہ ترقی یافتہ انسانی صورت میں نہ آیا ہو اور پھر اسی قدرتِ الٰہی نے اسے مختلف ارتقائی مراحل سے بتدریج گذار کر کامل انسان بنایا ہو۔ ظاہر ہے خدا کی قدرت اور اس کی تدبیر و تربیت سے ایسا ہونا مستبعد نہیں ہے اور نہ اس کا قائل ملحد ہو سکتا ہے بشرطیکہ

وہ خدا کے وجود اور اس کی خالقیت و قدرت اور تدبیر و ربوبیت پر اعتقاد اور ایمان رکھتا ہو۔ چنانچہ جس طرح زندگی کا آغاز پانی سے ہوا اور پھر وہ مختلف ارتقائی مراحل سے گذر کر حدِ کمال کو پہنچی اور "کامل انسان" کا ظہور (نظریۂ ارتقاء کے مطابق) ہوا ہے۔ آج بھی انسان کی پیدایش کا وہی نمونہ ہے۔ اس کی پوری تشریح کے لیے "ترجمان القرآن" کا اقتباس درج کرنا اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

"ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم جعلنٰہ نطفۃ فی قرار مکین ثم خلقنا النطفۃ علقۃً فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظاماً فکسونا العظام لحماً ثم انشأنٰہ خلقاً آخر فتبارک اللہ احسن الخالقین۔

ترجمہ: اور (دیکھو) یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے پیدا کیا (یعنی زندگی کی ابتداء مٹی کے خلاصہ سے ہوئی) پھر ہم نے اُسے نطفہ بنایا ایک ٹھہر جانے اور جماؤ پانے کی جگہ میں۔ پھر نطفہ کو ہم نے علقہ بنایا پھر علقہ کو ایک گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا۔ پھر اس میں ہڈیوں کا ڈھانچہ پیدا کیا پھر ڈھانچہ پر گوشت کی تہ چڑھا دی۔ پھر دیکھو کس طرح اُسے بالکل ایک دوسری طرح کی مخلوق بنا کر نمودار کر دیا۔ تو کیا ہی برکتوں والی ہستی ہے اللہ کی۔ پیدا کرنے والوں میں سب سے بہتر پیدا کرنے والا۔

ترجمہ کے بعد ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

"قرآن حکیم نے اس سورہ میں اور دوسرے مقامات میں انسانی پیدایش کے مختلف احوال و مراتب پر توجہ دلائی ہے اور ان سے اللہ تعالیٰ کی قدرت و حکمت اور حیات بعد الموت کے وقوع پر استشہاد کیا ہے۔ یہ مراتب تطور چھ ہیں جیسا کہ یہاں آیت (۱۳) میں بیان کیے گئے ہیں۔

(الف) "نطفہ" کی حالت جبکہ وہ "قرار مکین" میں ہوتا ہے۔

(ب) "علقہ" کی حالت۔

(ج) "مضغہ" کی حالت

(د) خلقنا المضغۃ عظاماً کی حالت

(ہ) کسونا العظام لحماً کی حالت

(و) ایک ایسی آخری حالت جسے "خلقا آخر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ان میں آخری حالت کو قرآن نے "خلقا آخر" سے تعبیر کیا ہے یعنی اس مرتبہ میں پہنچ کر کوئی ایسا انقلاب طاری ہوجاتا ہے کہ بالکل ایک دوسری ہی طرح کی خلقت ظہور میں آجاتی ہے گویا مرتبۂ (الف) سے لے کر مرتبۂ (ہ) تک جنین کی جو حالتیں رہیں اور جس نوعیت کی مخلوق بنتی رہی وہ کوئی دوسری ہی طرح کی چیز تھی اور اب اس مرتبہ میں آکر ایک دوسری طرح کی چیز نمایاں ہوگئی۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

نطفہ کے قرار پانے کے معنی یہ ہیں کہ جنس رجال کا خلیۂ تخم جنس اناث کے مبیض میں جگہ پائے۔ استقرار کے بعد جنین کا تطور شروع ہوتا ہے۔ ابتدا میں وہ محض خلیات کا ایک کروی مجموعہ ہوتا ہے پھر ایک مجوّف گیند کی سی شکل اختیار کرلیتا ہے جس کے اطراف کی دیوار خلیات سے مرکب ہوتی ہے اس کے بعد یہ خلیات ایک دوسرے سے بالکل مل جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ ان میں طولانیت پیدا ہونی شروع ہوتی ہے یہاں تک کہ بالکل ایک نعل نما صورت اختیار کرلیتے ہیں۔ اب ان میں ایک ایسی ہیکلی ہیئت پیدا ہوجاتی ہے جیسی مچھلی کی ہوتی ہے۔ پھر یہ ہیئت حیوانات قوارب کا سا ہیکل اختیار کرلیتی ہے اس کے بعد حیوانات لبونہ کا مثلاً ایسا جیسا آسٹریلیا کے خلد آبی کا ہوتا ہے یا ان حیوانات کا جنھیں ذوات الکیس کہتے ہیں پھر اونچے درجے کے حیوانات لبونہ کا مثلاً گھوڑا، کتا، بیل۔ پھر یہ مرتبہ ترقی کرکے ایک ایسے ہیکل تک پہونچتا ہے جو ٹھیک بندر کا سا ہوتا ہے۔ دُم بھی موجود ہوتی ہے۔ پھر اس میں تبدیلی شروع ہوتی ہے اور بندر کے ترقی یافتہ اعلیٰ اقسام کا سا ہیکل نمایاں ہونے لگتا ہے یعنی گوریلا، شمپانزی، گیبون وغیرہ اقسام کا۔ اب اس کے بعد آخری مرتبہ تطور آتا ہے۔

اور اچانک ایک انقلابی حالت طاری ہونے لگتی ہے یعنی تمام حیوانی و میمونی خصوصیات مفقود ہوجاتی ہیں، ایک نئی نوعیت کا ہیکل نمایاں ہو جاتا ہے اور وجود انسانی اپنی ساری خصوصیتوں اور رعنائیوں کے ساتھ ابھر آتا ہے۔"

پھر آگے تحریر کرتے ہیں:

(۱) سب سے پہلے "جعلناہ نطفۃً فی قرار مکین" پر غور کرو۔ استقرار حمل یوں ہوتا ہے کہ جنس رجال کا جنسی خلیہ جنس اناث کے مبیض میں پہنچتا ہے اور اس طرح ٹک جاتا ہے گویا اپنے اصلی مکان میں پہنچ گیا۔ اس صورتِ حال کے لیے "فی قرار مکین" کی ترکیب کس طرح درجہ صحیح اور موفق ہے۔ دو لفظوں کے اندر پوری وضاحت کے ساتھ دونوں حالتیں آگئیں۔ اس کا ٹھہر جانا اور تمکن کے ساتھ قرار پا جانا یہ استقرار و تمکن کس طرح پیدا ہوا؟ دونوں جنسوں کے خلیوں کے اتحاد سے۔ اس اتحاد و امتزاج کی ان میں قدرتی طلب تھی بغیر اس کے قرار نہیں پا سکتے تھے.....

(۲) اس کے بعد "نطفہ" پر مختلف حالتیں طاری ہوتی ہیں لیکن سب سے پہلی انقلابی حالت کون سی ہوتی ہے؟ جو بالکل ایک نئی قسم کی نوعیت پیدا کر دیتی ہے؟ اور جو تمام آیندہ انقلابوں کے لیے سنگِ بنیاد کا کام دیتی ہے؟ وہ حالت جب خلیات کا کروی مجموعہ اچانک طول میں بڑھنے لگتا ہے اور پھر اس طرح کی لمبی چیز بن جاتا ہے جس کے دونوں سرے کسی قدر پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم نے اس کے لیے "نعل نما" حالت کی تعبیر اختیار کی ہے اس مرتبۂ تحول کو قرآن نے "علقہ" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ علقہ کی تعبیر اس مرتبہ کے لیے ہر اعتبار سے اتنی صاف اور چسپاں ہے کہ جونہی میری پہلی نظر اس "نعل نما جنین" کی تصویر پر پڑی، میری زبان سے بے اختیار "خلق الانسان من علق" نکل گیا۔

جونک کے لیے علوق۔ علوقہ۔ علقہ سامی زبانوں کی نہایت قدیم تعبیر ہے۔ عبرانی میں اسے علوقہ کہتے تھے اور بجنسہٖ علقہ کا نام بھی ملتا ہے چنانچہ "سفرامثال" میں ایک جگہ آیا ہے "جونک کی دو بیٹیاں ہیں جو چلاتی رہتی ہیں کہ لاؤ لاؤ.... (۳۰-۱۵) عبرانی

نسخے میں یہاں "جونک" کے لیے علوقہ کا لفظ ہے۔ یہی علوقہ عربی میں علق اور علقہ ہے اور جونک کے لیے مستعمل ہے۔ اب جونک کی حالت اور صورت کا معائنہ کرو! اس میں ہڈی نہیں ہوتی محض ایک لوتھڑے کی لمبان ہوتی ہے اور خون پی کر جب سیراب ہوجاتی ہے تو ٹھیک ویسی ہی صورت ہوجاتی ہے جیسی اس مرتبۂ جنین کی تصویر میں نظر آتی ہے......

پیدائش انسانی کے مختلف مدارج کی جو تفصیلات اوپر گذر چکی ہیں۔ ان سے تمھیں پتہ لگ گیا ہوگا کہ "قانونِ نشو و ارتقاء" کے مختلف مدارج کس طرح نطفۂ انسانی کے مدارج میں جمع ہوگئے ہیں اور کس طرح ہر انسان کا جنین اب بھی ان مدارج سے گذر کر انسان بنتا ہے جن مدارج سے گذر کر اپنی موجودہ مرتبۂ خلقت تک پہنچا ہے۔

اچھا اب غور کرو! ان مدارجِ خلقت میں ابتدائی مخلوقات کا درجہ کون سا ہے؟ آبی مخلوقات کا یعنی بحکم "وجعلنا من الماء کل شیٔ حی" زندگی کا سب سے پہلا ظہور پانی میں ہوا اور پہلی مخلوقات آبی مخلوقات ہوئی۔ ان کے بعد خشکی کے مخلوقات کا سلسلہ شروع ہوا۔ اچھا! آبی مخلوقات میں ابتدائی مراتب کی مخلوقات کون سی ہیں؟ جونک کی قسم کی غیر عظمی مخلوقات! ان ہی کے ارتقا سے تمام اونچی قسم کی آبی کڑیاں وجود پذیر ہوئیں پس اگر حیوانی نطفہ اپنے تمام ارتقائی تطورات سے گزر کر آخری درجہ تک پہنچا کرتا ہے تو کیا ضروری نہیں کہ اس کا ابتدائی درجہ آبی مخلوقات کی حالت کے درجہ کا ہو؟ اور اس میں بھی سب سے پہلے جونک کی قسم کی نوعیت اپنی نمود دکھائے؟ یقیناً ضروری ہے اور یقیناً یہی نوعیت ہے جو اس نعل نما صورت کے درجہ میں نمایاں ہوتی ہے۔ پس اُسے علقہ سے تعبیر کرنا گویا اس کے درجۂ خلقت کو ٹھیک ٹھیک اس کے اصلی نام سے پکار دینا ہے۔"

آخر میں "خلقاً آخر" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"(۶) لیکن جو صورت اب بنتی ہے وہ کیا انسان کی صورت ہوتی ہے؟ نہیں! ایسی جو تمام حیوانات لبونہ کی مشترک صورت ہوتی ہے وہ ترقی بھی کرتی ہے تو بندر کی صورت کی

طرف۔ لیکن اس کے بعد نقاشِ قدرت کی دستکاری اچانک ایک نیا انقلاب و تحوّل پیدا کر دیتی ہے۔ وہی جنین جو محض مضغہ تھا وہی مضغہ جو مچھلی کی طرح کا ایک ڈھانچہ تھا وہی ڈھانچہ جس نے عام حیوانی ہیکل کی شکل اختیار کر لی تھی وہی حیوانی ہیکل جو بندر کی سی صورت میں ابھر آیا تھا اچانک انسانی جسم وصورت کی ساری خصوصیتیں اور رعنائیاں پیدا کر لیتا ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ یہی آخری مرتبۂ تحوّل ہے جسے "ثم انشاناہ خلقاً آخر" سے تعبیر کیا ہے (ترجمان القرآن ج ۲)

ان طویل اقتباسات کے پیش کرنے سے میرا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ میں یہ باور کراؤں کہ نظریہ ارتقاء کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے یا قرآن صراحتاً اس کی تصدیق کرتا ہے اور نہ میں مولانا آزاد کی تشریح کو حرفِ آخر سمجھتا ہوں۔ بلکہ میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ "قرآن ان ارتقائی مراحل وادوار کی صراحت کے ساتھ نفی نہیں کرتا ہے جو نظریۂ ارتقاء میں تسلیم کیے جاتے ہیں بلکہ اس کے برعکس بعض آیتوں سے ان کی طرف اشارات بھی ملتے ہیں۔ اس لیے اگر کوئی ان کا قائل ہو تو اس سے قرآن کی تکذیب لازم نہیں آتی اور نہ اس کا قائل دائرۂ ایمان سے خارج قرار دیا جاسکتا ہے بہ شرطے کہ وہ خدا کے وجود اور اس کی خالقیت کا اعتقاد رکھتا ہو اور یقین کرتا ہو کہ حیات آفرینی اور ارتقاے حیات میں خدا ہی کی قدرت وتدبیر کی کارفرمائی ہے۔

اگر "اکفرت بالذی خلقک من تراب" اور اس جیسی دوسری آیتوں سے کوئی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرنا چاہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدریجی مراحل سے گذارے بغیر براہ راست تراب (مٹی) سے پیدا کیا ہے تو یہ قرآن پر ایک طرح کی زیادتی ہے ۔ پھر اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو دفعتاً اور براہ راست پانی سے پیدا کیا ہے کیونکہ بہت سی آیتیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان اور دوسرے جانوروں کو پانی سے پیدا کیا ہے جیسے :

(۱) ھو الذی خلق من الماء بشراً۔ وہی ہے جس نے پانی سے بشر کو پیدا کیا۔

(۲) وجعلنا من الماء کل شیئ حی۔ اور ہم نے پانی ہی سے ہر ذی روح کو پیدا کیا ہے۔

(۳) واللّٰہ خلق کل دابۃ من ماءٍ ۔ اور اللہ نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا ہے۔

اسی طرح یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو دفعتاً اور براہِ راست کیچڑ (طین) سے پیدا کیا ہے کیونکہ کئی آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ اللہ نے طین (کیچڑ) سے آدمی کو پیدا کیا ہے مثلاً

(۱) خلق الانسان من طین الخ اللہ نے انسان کو کیچڑ سے پیدا کیا۔

(۲) اِنی خالق بشراً من طین ۔ بیشک میں کیچڑ سے بشر کو پیدا کر رہا ہوں۔

(۳) ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ہم نے انسان کو کیچڑ کے خلاصہ سے پیدا کیا ہے۔

(۴) وبدأ خلق الانسان من طین ۔ اور اللہ نے کیچڑ سے انسان کی تخلیق کا آغاز کیا۔

(۵) أأسجد لمن خلقت طینا ؟ کیا میں اس مخلوق کو سجدہ کروں جس کو آپ نے کیچڑ سے پیدا کیا؟

علیٰ ہذا القیاس متعدد آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو "نطفہ" سے "علقہ" سے "صلصال" (کھنکھنانے والی سوکھی مٹی) سے "حمأ مسنون" (سڑی ہوئی بدبودار کیچڑ) سے "طین لازب" (لیس دار کیچڑ) سے پیدا کیا ہے جیسے

(۱) اناخلقنا الانسان من نطفۃ ۔ بیشک ہم نے انسان کو نطفہ سے پیدا کیا ہے۔

(۲) خلق الانسان من علق ۔ اللہ نے انسان کو جونک سے پیدا کیا ہے۔

(۳) لقد خلقنا الانسان من صلصال کالفخار ۔ بیشک ہم نے انسان کو برتن بنائے جانے والی مٹی کی مانند کھنکھناتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا۔

(۴) اناخلقناھم من طینٍ لازب ۔ بیشک ہم نے ان کو (انسان کو) لیس دار مٹی سے پیدا کیا۔

(۵) ولقد خلقنا الانسان من صلصال[1] من حمأ[2] مسنون[3] ۔ بیشک ہم نے انسان کو

---

[1] صلصال ۔ خالص چیز، ریتیلی مٹی، کھنکھنانے والی مٹی ۔ تلچھٹ
[2] حمأ ۔ کیچڑ، کالی مٹی [3] بدبودار

سڑی ہوئی بدبودار مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا۔

دلالت کی حیثیت سے ان تمام آیات کے ظواہر ایک ہی معیار کے ہیں لہٰذا اس صورت میں یعنی جبکہ ہم "من تراب" سے یہ سمجھیں اور مراد لیں کہ اللہ نے براہ راست مٹی سے پیدا کیا۔ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے بیک وقت ان تمام مذکورہ مواد سے مستقلاً اور براہ راست تدریجی مراحل سے گذارے بغیر پیدا کیا۔ ظاہر ہے اس سے خود ان آیات کے درمیان صریح تعارض واقع ہوجائے گا۔

اور اگر یہ کہہ کر اس تعارض کو دور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کا آغاز یوں کیا کہ پہلے مٹی کو لیا۔ پھر اس مٹی میں پانی ڈال کر چھوڑ دیا جس سے بدبودار اور لیس دار کیچڑ بن گئی پھر اس کو گوندھ کر آدم کا قالب تیار کیا پھر جب قالب خوب سوکھ کر صلصال (کھنکھنانے والا) ہوگیا تب اس میں روح پھونک کر اس کو ذی روح اور متحرک مخلوق بنا دیا جیسا کہ بعض مفسرین فرماتے ہیں چنانچہ صاحب جلالین لکھتے ہیں،

"خلق اللّٰہ آدم من أدیم الارض أی وجہہا بان قبض منہا قبضۃ من جمیع الوانہا وعجنت بالمیاہ المختلفۃ وسوّاہ ونفخ فیہ الروح فصار حیواناً حساسا بعد أن کان جماداً (سورہ بقرہ) یعنی اللہ نے آدم کو روے زمین کی مختلف رنگ کی تھوڑی تھوڑی مٹی لے کر اس کو مختلف قسم کے پانی میں ملایا اور اس مٹی کو گوندھا گیا اور پھر اس کو ٹھیک ٹھاک کر کے اس میں روح پھونکی چنانچہ وہ جماد سے ایک حساس جاندار بن گیا۔

مگر تخلیق آدم کے متعلق یہ تفصیل اور ترتیب قرآن میں صراحتاً یا اشارۃً موجود نہیں ہے اور نہ کوئی صحیح اور معتبر حدیث اس کی تائید کرتی ہے لہٰذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ خواہ مخواہ اس ترتیب کو قرآنی ترتیب قرار دے۔ البتہ ہمارے لیے یہ ایمان رکھنا اور اس پر یقین کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی، مٹی، کیچڑ وغیرہ سے انسان کو پیدا کیا ہے لیکن کیسے پیدا کیا؟ اس کی تفصیل اور ترتیب کیا ہے؟ یہ بات سوائے خدا کے کسی کو معلوم نہیں ہے لہٰذا مذکورہ بالا ترتیب کی حیثیت مفروضہ

اور تخمین کے سوا کچھ نہیں ہے۔ چنانچہ مولانا آزاد فرماتے ہیں :

"یاد رہے کہ قرآن نے حقائق کی دو قسمیں کر دی ہیں ایک وہ جن کا تعلق عالمِ غیب سے ہے یعنی غیر محسوسات سے ایک وہ جن کا تعلق عالمِ شہادت سے ہے یعنی محسوسات سے۔ نوعِ انسانی کی ابتدائی پیدائش اور نشو و نما کا معاملہ عالمِ غیب سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ ہم اپنے وسائل ذہن و ادراک سے کوئی یقینی روشنی اس بارے میں حاصل نہیں کر سکتے اور اس لیے ضروری ہے کہ کتابِ الٰہی نے جو کچھ بیان کیا ہے اس پر ایمان لائیں۔"

(ترجمان القرآن۔ سورۂ اعراف)

تخلیق انسان کے آغاز کی تفصیل و ترتیب کے متعلق مولانا مودودی مدظلہ کا بھی یہی خیال ہے چنانچہ " و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم ٥" کی تفسیر میں لکھتے ہیں :

"تخلیقِ انسانی کے اس آغاز کو اس کی تفصیلی کیفیت کے ساتھ سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے۔ ہم اس حقیقت کا پوری طرح ادراک نہیں کر سکتے کہ موادِ ارضی سے بشر کس طرح بنایا گیا پھر اس کی صورت گری اور تعدیل کیسے ہوئی اور اس کے اندر روح پھونکنے کی نوعیت کیا تھی۔" (تفہیم القرآن ج ۲ ص ۱۱)

اسی سے ملتی جلتی بات سید قطب نے " فی ظلال القرآن " میں بھی فرمائی ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے۔ یعنی یہ لقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم جعلناہ نطفۃً فی قرارٍ مکین ثم جعلنا النطفۃ علقۃً الخ والی آیت انسانی نشو و نما کے مختلف اطوار کی طرف اشارہ کرتی ہے مگر نشو و نما کے اطوار کی تحدید و تعیین نہیں کرتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کیچڑ سے انسان ہونے تک مسلسل تطورات و تحوّلات سے گذرا ہے پس کیچڑ مصدرِ اوّل یا طورِ اوّل ہے اور انسان آخری طور ہے اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کی معرفت ہمیں قرآن سے حاصل ہوتی ہے اس کے لیے ہمیں ان سائنسی نظریات کی تصدیق کی ضرورت نہیں جو انسان یا جانداروں کے

نشوونما کے متعلق بحث وتحقیق کرتے ہیں۔ قرآن اس حقیقت کو اس لیے بیان کرتا ہے تاکہ اس کو اللہ کی صنعت وکاریگری میں غور وفکر کرنے نیز کیچڑ اور کیچڑ سے سلسلہ بسلسلہ پیدا ہونے والے اس انسان کے درمیان پائے جانے والے انتقالات بعیدہ میں تدبر وتأمل کرنے کا میدان بنائے۔ ہاں اس تسلسل (تطورات) کی تفصیل کی طرف قرآن توجہ نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ چیز اس کے عظیم مقاصد کے سلسلے میں ناقابلِ توجہ اور ناچیز ہے۔

جہاں تک سائنسی نظریات کا تعلق ہے وہ "نشو وارتقاء" کے لیے ایک معین سیڑھی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں تاکہ کیچڑ اور انسان کے درمیانی سلسلہ کی کڑیاں مل جائیں حالانکہ یہ نظریات اپنی اس کوشش میں جس کی تفصیل سے قرآن ساکت ہے خطا بھی کر سکتے ہیں اور درست بھی ہو سکتے ہیں۔ ہمارے لیے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ ہم اس حقیقت ثابتہ کو جسے قرآن تسلسل (سلسلہ بسلسلہ ظہور نسل) کی حقیقت ثابت کرتا ہے اور اس تسلسل کی کڑیوں کی تحقیق میں ہونے والی سائنسی کوششوں کو باہم مخلوط کریں جبکہ یہ کوششیں غلط بھی ہوتی ہیں اور صحیح بھی۔ آج ثابت ہوتی ہیں اور کل ختم ہو جاتی ہیں جب انسان کے ہاتھوں تحقیق کے وسائل وذرائع ترقی کر جاتے ہیں۔ قرآن اس حقیقت کی تعبیر کبھی اختصار کے ساتھ کرتا ہے اور کہتا ہے ۔ بَدَأَ خلق الانسان من طین۔ (انسان کی تخلیق کی ابتدا مٹی سے کی) ان اطوار (مراحلِ تطور) کی طرف اشارہ کیے بغیر جن سے انسان گذرا ہے۔ اس امر میں مرجع وماخذ اس سے زیادہ تفصیل کرنے والی نص ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اللہ نے انسان کو "کیچڑ کے خلاصہ" (سلالۃ من طین) سے پیدا کیا ہے۔ یہ دوسری نص ان تطورات و تحولات کو یہاں سیاق میں ایک خاص مناسبت کی وجہ سے مختصراً بیان کرتی ہے لیکن کیچڑ سے نسلِ انسانی کا ظہور کیسے ہوا؟ اس بارے میں قرآن خاموش ہے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ یہ بات قرآن کے مقاصد میں داخل نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کیچڑ سے انسان تک کی کڑیاں اسی طرح ہوں جیسا کہ علمی نظریات بتاتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ

تطورات کسی دوسرے غیر معلوم طریقے سے اور ایسے عوامل وعلل کے سبب سے پورے ہوئے ہوں جن کا انکشاف انسان پر نہیں ہوا ہے ـــ لیکن انسان کے متعلق ان نظریات کی اور نظریۂ قرآن کی راہیں جدا اور الگ ہیں اس لیے کہ قرآن انسان کو افضل و اکرم قرار دیتا ہے اور فیصلہ کن انداز میں کہتا ہے کہ انسان میں اللہ کی روح سے کچھ پھونکا گیا ہے جس نے کیچڑ کے خلاصہ سے انسان پیدا کیا اور اُسے وہ خصوصیات عطا کیں جن سے انسان انسان بنا اور حیوان سے مختلف ہوا۔ یہاں اسلام کا نظریہ مادہ پرستوں کے نظریہ سے جدا اور بالکلیہ علیحدہ ہوجاتا ہے اور اللہ اصدق القائلین ہے۔"

سید قطبؒ کی اس تشریح اور توضیح سے یہ نتائج نکلتے ہیں کہ:

(۱) آیت شریفہ لقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین الخ انسانی نشوونما کے تطورات کی طرف اشارہ کرتی ہے گویا انسان مٹی سے براہِ راست اور مستقلاً یعنی تدریجی مراحل سے گذارے بغیر پیدا نہیں کیا گیا البتہ قرآن ان اطوار کی تعیین اور تفصیل کا ذکر کرتا ہے کیونکہ مقاصدِ قرآنی سے یہ چیز خارج ہے۔

(۲) قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ کیچڑ سے نسلِ انسانی کا ظہور کیسے ہوا۔

(۳) ممکن ہے کیچڑ سے انسان تک کی کڑیاں اسی طرح ہوں جیسا کہ سائنسی نظریات (نظریۂ ارتقاء) کے قائلین تشریح کرتے ہیں (یعنی یہ کہ انسان تخلیق مخصوص کے بجائے سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہے۔)

(۴) قرآن اور مادہ پرستوں کے نظریے میں فرق یہ ہے کہ قرآن انسان کو عام حیوانات سے بلند درجہ اور ایک روحانی مخلوق قرار دیتا ہے جب کہ مادہ پرست اس کو عام حیوانات ہی کے درجے میں رکھتے ہیں اور صرف ایک مادّی مخلوق قرار دیتے ہیں

مولانا آزاد، سید قطب اور مولانا مودودی کی ان تصریحات کی روشنی میں ہمارے لیے یہ کہنا آسان ہے کہ تخلیق آدم کی جو تفصیل اور ترتیب صاحب جلالین اور دوسرے مفسرین نے بیان کی ہے اس کی حیثیت قیاس وتخمین اور مفروضہ سے زیادہ کچھ نہیں ہے ـــ اور اگر فرض کرنا ہی ٹھہرا تو اس کے برعکس ترتیب بھی فرض کی جا سکتی ہے یعنی "صلصال

کو تخلیق انسان کا آخری مرحلہ قرار دینے کے بجائے پہلا مرحلہ قرار دے سکتے ہیں۔ اس کو تفصیل سے سمجھنے کے لیے پہلے زمین کی پیدائش کے سلسلے میں علمائے طبقات الارض کی تحقیقات اور پھر قرآن کے اشاروں پر ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ زمین کی پیدائش کے متعلق سر جیمس جینس (James Jeans) کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ:

" زمین اور اسی طرح نظام شمسی کے تابع دوسرے تمام سیارے سورج کے ٹکڑے ہیں۔ زمین جس وقت سورج سے الگ ہوئی تھی اس وقت وہ ایک سیال آتشیں ٹکڑے کے سوا کچھ نہ تھی جو نہایت سرعت کے ساتھ گردش کر رہی تھی۔ پھر اس سے ایک اور ٹکڑا الگ ہوا جس سے کرۂ قمر ظاہر ہوا۔ اربوں کھربوں سال پہلے مختلف قسم کے گیسوں کے گھنے بادل فضائے بیکراں کو پُر کیے ہوئے تھے۔ یہی بادل بعد میں چل کر بے شمار تاروں کی شکل میں آ گئے جو خلا کی پہنائیوں میں گردش کر رہے ہیں۔ سورج بھی انہی میں سے ایک تارہ تھا۔ سوئے اتفاق سے کوئی دوسرا تارہ اس کے نزدیک آ گیا اور سورج کو توڑ پھوڑ دیا جس کے نتیجے میں بہت سے ٹکڑے اس سے الگ ہو کر چاروں طرف بکھر گئے۔ خلاصہ یہ کہ زمین مرور زمانہ اور گردش کے ساتھ دھیرے دھیرے ٹھنڈی ہوتی گئی۔ اس کے ہلکے مادّوں نے اس کی اوپری سطح کو ہموار کر دیا۔ اس کے پرت کے شگاف سے پہاڑ اور درّے پیدا ہوئے اور اس کے وزنی اور سنگین مادّے اس کی اندرونی تہوں میں تہ بہ تہ جم گئے۔ پھر اس سے بخارات پیدا ہوئے جو ابرِ باراں بن کر دوبارہ زمین پر برستے رہے، یہاں تک کہ زمین کی سطحِ بالا ٹھنڈی اور زندگی کے لیے سازگار ثابت ہوئی (ترجمہ از ساز زمانہ ہائے تمدن)

آیئے اب ذرا زمین و آسمان اور اجرامِ سماویہ کی تخلیق کے بارے میں قرآن نے جو اشارات کیے ہیں ان کو بھی پڑھ لیں تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ تخلیقِ آدم کے سلسلے میں کون سی ترتیب زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

مولانا آزاد نے اُن تمام اشاروں کو ایک جگہ جمع فرمایا ہے۔ یہاں میں

"ترجمان القرآن" ہی کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

"آیت (۳) میں فرمایا۔ تمہارا پروردگار وہی ہے جس نے آسمان و زمین "چھ ایام" میں بنائے۔ یہی بات سورۂ اعراف کی آیت (۵۴) میں گذر چکی ہے اور اس کے نوٹ میں "چھ ایام" کا مطلب واضح کر دیا گیا ہے۔ یہاں ہم چاہتے ہیں کہ وہ تمام اشارات جمع کر دیں جو آسمان و زمین کی پیدائش کے بارے میں جابجا کیے گئے ہیں۔

(۱) آسمان و زمین کی پیدائش ایک ایسے مادّے سے ہوئی ہے جسے قرآن "دُخان" کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ ثم استوی إلی السماء وھی دُخان۔ دُخان کے معنی دھوئیں کے ہیں یا ایسی بھاپ کے جو اوپر چڑھی ہوئی ہو۔

(۲) یہ مادۂ دخانیہ ابتدا میں ملا ہوا تھا۔ الگ الگ نہ تھا۔ پھر اس کے مختلف حصے ایک دوسرے سے جُدا کر دیئے گئے اور ان سے اجرام سماویہ کی پیدائش ظہور میں آئی "إن السماوات والارض کانتا رتقا ففتقنٰھما"

(۳) یہ تمام کائنات بیک دفعہ ظہور میں نہیں آگئی بلکہ تخلیق کے مختلف دور یکے بعد دیگرے طاری ہوئے۔ یہ دور چھ تھے جیسا کہ آیت زیر بحث میں ہے۔

(۴) سات آسمانوں کی تکمیل دو دوروں میں ہوئی فقضاھن سبع سماوات فی یومین۔

(۵) زمین کی پیدائش دو دوروں میں ہوئی۔ قل أئنّکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین وتجعلون لہ انداداً ذلک رب العالمین۔

(۶) زمین کی سطح کی درستگی اور پہاڑوں کی نمود اور قوتِ نشوونما کی تکمیل بھی دو دوروں میں ہوئی اور اس طرح یہ چار دور ہوئے " وجعل فیھا رواسی من فوقھا وبارک فیھا وقدر فیھا اقواتھا فی اربعۃ ایام سواء للسائلین "

(۷) تمام اجسام حیہ (یعنی نباتات وحیوانات) کی پیدائش پانی سے ہوئی۔ وجعلنا من الماء کل شیء حی۔

(۸) انسان کے وجود پر یکے بعد دیگرے مختلف حالتیں گذری ہیں۔ وخلقکم أطواراً

ان تمام اشارات کا ماحصل بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں مادہ دخانی تھا پھر
ں میں انقسام ہوا یعنی بہت سے ٹکڑے ہو گئے پھر ٹکڑے نے ایک کرہ کی شکل اختیار
ں اور اسی کے ایک ٹکڑے سے زمین بنی پھر زمین میں کوئی ایسی تبدیلی واقع ہوئی کہ دخانیت
ے ماہیت کی شکل اختیار کر لی یعنی پانی پیدا ہو گیا۔ پھر خشکی کے قطعات درست ہوئے پھر
ہاڑوں کے سلسلے نمایاں ہوئے، پھر زندگی کا نمو شروع ہوا اور نباتات ظہور میں آ گئیں۔

موجودہ زمانے میں اجرام سماویہ کی ابتدائی تخلیق اور کرۂ ارضی کی ابتدائی نشوونما
کے جو نظریے تسلیم کر لیے گئے ہیں۔ یہ اشارات بظاہر ان کی تائید کرتے ہیں اور اگر ہم چاہیں
تو ان بنیادوں پر شرح و تفصیل کی بڑی بڑی عمارتیں اٹھا سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے
کہ ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ نظریے کتنے ہی مستند تسلیم کر لیے گئے ہوں لیکن پھر نظریے
ہیں اور نظریات جزم و یقین کے ساتھ حقیقت کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ پھر اس سے کیا
فائدہ کہ ان کی روشنی میں قرآن کے مجمل اور محتمل اشارات کی تفسیر کی جائے۔

(ترجمان القرآن)

علمائے طبقات الارض کی تحقیقات اور قرآنی اشارات کو سامنے رکھ کر یہ کہا
جا سکتا ہے کہ چونکہ اللہ نے انسان کو زمین سے پیدا کیا ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے
واللہ انبتکم من الارض نباتاً (اور اللہ نے تم کو زمین سے عجیب طرح اگایا)
اور زمین ابتداء میں ایک سیال آتشیں کرہ تھی پھر اس میں انجماد کا عمل شروع ہوا۔
چنانچہ یبوست، شدت حرارت اور احتراق کی وجہ سے اس وقت زمین پکی ہوئی کھنکھناتی
مٹی کی مانند تھی گویا یہ ارضی مخلوقات اور انسان کی آفرینش کا پہلا مرحلہ یا مادۂ اولیٰ
ہے جس کو "خلق الانسان من صلصال کالفخار" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر جب اللہ
نے اس کی حرارت ختم کر دی تو مٹی بن گئی۔ یہ گویا دوسرا مرحلہ مادۂ ثانی ہے جو "اکفرت
بالذی خلقک من تراب" سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جب زمین کی اندرونی حرارت
سے بخارات پیدا ہوئے اور یہی بخارات ابر باراں بن کر دوبارہ زمین پر برسے یعنی
جب خدا نے مٹی میں پانی ملا دیا تو کیچڑ پیدا ہوئی گویا یہ تیسرا مرحلہ یا مادۂ ثالث ہے جس کو

"خلق الانسان من طین" یا "إنی خالق بشراً من طین" یا "أأسجد لمن خلقت طیناً" کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔

پھر اس کیچڑ میں سڑھاند پیدا ہو گئی جس کو قرآن نے "حمأ مسنون" کہا ہے گویا مٹی سے زندگی پیدا کرنے کا یہ چوتھا مرحلہ اور مادہ ہے۔ پھر ایک خاص مدت تک پانی میں پڑے رہنے کی وجہ سے وہ مٹی لیس دار بن گئی جس کا اظہار "إنا خلقناهم من طین لازب" کے ذریعے کیا گیا ہے گویا یہ ارضی مخلوقات (نباتات وحیوانات) کی تکوین کا پانچواں مرحلہ یا مادہ ہے پھر ممکن ہے کیچڑ اور پانی کے ماحول میں مٹی اور پانی کے خلاصہ سے اللہ نے اپنی قدرت سے اس پہلی مخلوق کو پیدا کیا ہو جسے "امیبا" کہا جاتا ہے گویا ان مراحل اور ادوار کے بعد اب زندگی کی باضابطہ نمو شروع ہو گئی۔ پھر اس کے بعد خدا کے حکم سے ارتقائی عمل ہوتا رہا جس کی آخری کڑی حضرت انسان ہیں جن کی تعبیر "ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین" اور "وجعلنا من الماء کل شیٔ حی" سے کی گئی ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ "سلالة من طین" (کیچڑ کا خلاصہ یا کیچڑ کا بچہ) سے مراد "امیبا" ہی ہے۔

مٹی سے زندگی کی پیدائش کے لیے مذکورہ دونوں ترتیبیں یکساں ہیں اور دونوں ہی مفروضہ ہیں۔ عقلی اور شرعی اعتبار سے دونوں ممکن ہیں۔ قرآن ان دونوں میں سے کسی کی نہ تائید کرتا ہے اور نہ کسی کو صراحتاً غلط قرار دیتا ہے۔ اس لیے اگر پہلی ترتیب کے قائلین دوسری ترتیب کے ماننے والوں کو مغرب زدہ، کافر اور ملحد قرار دیتے ہیں تو یہ سراسر زیادتی ہے جس کی اجازت نہ اسلام دیتا ہے اور نہ قرآن۔

بلکہ مختلف مواد ارضی (مٹی، کیچڑ، پانی وغیرہ) سے براہ راست اور مستقلاً یا تدریجی مراحل سے گذارے بغیر تخلیق انسان کے قول سے آیات کے درمیان جو تعارض پیدا ہوتا ہے وہ دوسری ترتیب کی صورت میں خود بخود زائل ہو جاتا ہے۔

چونکہ نوع انسانی کی پیدائش اور نشو و نما کا معاملہ بقول مولانا آزاد عالم غیب سے تعلق رکھتا ہے یا بقول مولانا مودودی "تخلیق انسانی کے اس آغاز کو اس کی

تفصیلی کیفیت کے ساتھ سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے اور قرآن جیسا کہ سید قطبؒ نے فرمایا ہے۔ اس بارے میں خاموش ہے کہ کیچڑ سے نسل انسانی کا ظہور کیسے ہوا؟ اس لیے ارتقا کے امکان کو تسلیم کر لینے سے ہرگز قرآن کی تکذیب لازم نہیں آتی۔ چنانچہ سید قطب اور مولانا مودودی نے بھی امکان کو تسلیم کر لیا ہے۔

(۱) "ممکن ہے کہ کیچڑ سے انسان تک کی کڑیاں اسی طرح ہوں جیسا کہ سائنسی نظریات (نظریۂ ارتقاء) کے قائلین تشریح کرتے ہیں۔" (یعنی یہ کہ انسان تخلیقِ مخصوص کے بجائے سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہے) (سید قطب۔ فی ظلال القرآن)

(۲) "ہمارا سوال تو یہ ہے کہ کیا فی الواقع ڈاروینی نظریۂ ارتقاء سائنٹفک دلائل سے ثابت ہو چکا ہے؟ سائنس سے محض سرسری واقفیت رکھنے والے لوگ تو بے شک اس غلط فہمی میں ہیں کہ یہ نظریہ ایک ثابت شدہ علمی حقیقت بن چکا ہے لیکن محققین اس بات کو جانتے ہیں کہ الفاظ اور ہڈیوں کے لمبے چوڑے سروسامان کے باوجود ابھی تک یہ صرف ایک نظریہ ہی ہے اور اس کے جن دلائل کو غلطی سے دلائل ثبوت کہا جاتا ہے وہ دراصل محض دلائل امکان ہیں۔

یعنی ان کی بنا پر زیادہ سے زیادہ بس اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ ڈاروینی ارتقاء کا ویسا ہی امکان ہے جیسا براہ راست عملِ تخلیق سے ایک ایک نوع کے الگ الگ وجود میں آنے کا امکان ہے۔" (مولانا مودودی تفہیم ج ۲ ص ۱۲)

سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ آخر یہ کہنے سے قرآن حکیم کی تکذیب کس طرح لازم آتی ہے کہ "ممکن ہے زندگی کی ابتدا مٹی اور پانی کی آمیزش سے پانی اور مٹی ہی کے ماحول میں پیدا ہونے والے جرثومہ یا "امیبا" ہی سے ہوئی ہو اور ایک طویل ارتقائی عمل اور مختلف تدریجی مراحل سے گذرنے کے بعد انسان عالم وجود میں آیا ہو اور وہ "پہلا انسان" یا "تحت البشر" جو نظریۂ ارتقاء کے مطابق ذہنی اور جسمانی لحاظ سے ناقص قرار پاتا ہے۔ وہ ہمارا جد امجد آدمؑ نہیں ہے بلکہ ہم جسے آدمؑ سمجھتے ہیں وہ "مطلق پہلا انسان" کے بجائے" پہلا کامل انسان" ہیں اور ساتھ ہی یہ یقین بھی رکھتا ہو کہ زندگی

کا پیدا کرنے والا خدا ہے اور خدا ہی کے ارادہ و حکمت سے زندگی میں ارتقا ہوتا رہا یہاں تک کہ بالکل آخر میں انسان کا ظہور ہوا اور یہ کہ انسان صرف ایک مادّی مخلوق نہیں بلکہ جسم و روح کا مجموعہ ہے۔

ظاہر ہے اس سے "خلق الانسان من طین" یا "ھو الذی خلق من الماء بشراً" یا اس جیسی دوسری قرآنی آیات کی نفی یا تکذیب نہیں ہوتی ہے۔

بلکہ ذیل کی آیات پر غور کرنے سے خود قرآن میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ موجودہ ترقی یافتہ انسان سے قبل کرۂ ارضی پر غیر مہذب وحشی مخلوق اور درندہ صفت انسان موجود تھے۔

(۱) اِن یشأ یُذھبکُم أیھا الناس ویأت بآخرین ٥ وکان اللہ علیٰ ذٰلِکَ قدیرا ٥

ترجمہ: اگر (اللہ) چاہے تو تم سب کو لے جائے (نابود کر دے) اور دوسروں کو لے آئے۔ اس پر اللہ قادر ہے۔

اس آیت پر مولانا عبد الماجد دریا بادی نے اپنی تفسیر میں تشریحی نوٹ دے کر فرمایا ہے:

"آخرین یعنی نوع انسانی کے علاوہ کوئی اور ہی نئی مخلوق" علامہ زمخشری اور ابن عطیہ نے بھی "آخرین" سے یہی مطلب لیا ہے۔ اگرچہ علامہ آلوسیؒ نے شعراءِ عرب اور ماہرینِ زبان و ادب کے اقوال پیش کر کے یہ کہا ہے کہ مختار اور درست تر بات یہ ہے کہ لفظ "آخر" سے مراد وہی جنس ہو جس کے بعد یہ لفظ آیا ہے۔ مگر میرے خیال میں اس سے زیادہ قوی ثبوت مولانا دریا بادی کے حق میں موجود ہے جو "آخرین" سے ایک "دوسری نوع" یا "نئی مخلوق" مراد لیتے ہیں کیونکہ دیگر قرآنی آیات اسی مفہوم کی تائید میں ہیں، اس لیے تفسیر القرآن بالقرآن کے مقابلے میں تفسیر القرآن باقوال الشعراء کی حیثیت ثانوی اور ادنیٰ ہے۔

ذیل میں ایک ہی مفہوم کی آیات درج کی جاتی ہیں۔

(۲) اِن یشأ یُذھبکُم ویستخلف من بعدکم ما یشاء ٥

اگر اللہ چاہے تو تم لوگوں کو ختم کر دے اور تمھارے بعد جس کو چاہے جانشین بنا دے۔

(۳) وإن تتولّوا یستبدلْ قوماً غیرکم ثم لایکونوا أمثالکم۔

اگر تم لوگوں نے روگردانی کی تو (اللہ) بدلے میں کسی ایسی قوم کو لے آئے گا جو تم لوگوں سے مغایر ہو پھر وہ تمھاری مثل نہ ہو۔

(۴) إن یشأ یُذھبکم ویأتِ بخلقٍ جدید وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

اگر اللہ چاہے تو تم لوگوں کو نابود کر دے اور ایک نئی مخلوق لے آئے اور ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ دشوار نہیں ہے۔

مذکورہ آیات اپنے مفہوم کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ پہلی آیت میں " یأت بآخرین " کے بعد کان اللہ علی ذلک قدیرا سے بھی اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ "یأت بآخرین " کوئی غیر معمولی بات ہوگی یعنی "نئی مخلوق " پیدا کرنا۔ ورنہ ایک ہی نوع کے کچھ افراد کے بجائے کچھ دوسرے افراد کو لے آنا تو ہمیشہ ہی ہوتا رہتا ہے۔ اس کے لیے " کان اللہ علی ذلک قدیرا " زیادہ موزوں اور اسلوب قرآنی کے مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے۔ پھر اسی بات کو تیسری آیت میں " یستبدل قوماً غیرکم" سے ادا کی گئی ہے۔ یہاں لفظ "آخر" کے بجائے "غیر" استعمال ہوا ہے جس سے غیر جنس مراد لینا علامہ آلوسیؒ کے نزدیک بھی درست ہے اور یقیناً یہاں " قوماً غیرکم" سے غیر جنس ہی مراد لینا زیادہ صحیح ہے جیسا کہ " ثم لایکونوا امثالکم" سے مترشح ہوتا ہے۔ لفظ قوم سے دھوکہ نہیں ہونا چاہیے کیونکہ قوم کا اطلاق نوع انسانی کے علاوہ دوسری انواع کے افراد پر بھی ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ " وما من دابۃٍ فی الارض ولا طائرٍ یطیرُ بجناحیہ إلا أممٌ امثالکم" میں دواب اور طیور کے لیے بھی قرآن نے اُمّت کا لفظ استعمال کیا ہے اور چوتھی آیت میں تو صراحتاً "خلق جدید" (نئی مخلوق) کا لفظ آیا ہے جس سے غیر جنس یا الگ نوع ہی مراد لینا مختار اور درست ہوگا۔ جس طرح یأت،

یستبدل، اور یستخلف کے الفاظ مختلف ہیں لیکن مفہوم سب کا ایک ہے۔ اسی طرح "آخرین" "قوماً غیرکم" "مایشاء" "خلق جدید" ایک ہی مفہوم کی جُدا جُدا تعبیریں ہیں ۔ اب ایک بار پھر اس پوری آیت پر غور کیا جائے۔ ان یشاء یذھبکم ویستخلف من بعدکم مایشاء کما انشاکم من ذریۃ قوم آخرین ٥

ترجمہ: اگر اللہ چاہے تو تم سب کو لے جائے اور تمھارے بعد جس (نوع جدید) کو چاہے جانشین بنا دے جیسا کہ خود تم کو "قوم آخرین" (دوسری نوع کی مخلوق) کی ذریت سے (نشو ونما دے کر) پیدا کیا ہے۔"

اس آیت سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ موجودہ انسان جو مخاطب ہے وہ خود نئی مخلوق ہے جو کسی دوسری اور الگ نوع (قوم آخرین) کی ذریت سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے جن، طم، رم، حس اور بس غیر ترقی یافتہ وحشی انسان ہوں جنھیں اللہ نے نابود کر کے موجودہ ترقی یافتہ انسان کو نشو و ارتقا کے ذریعے پیدا کیا ہو۔

یوں تو یہودیوں، عیسائیوں اور عام مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ آدم "مطلق پہلا انسان" اور "ابوالبشر" ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ سیدنا آدمؑ اب سے تقریباً چھ ہزار سال پہلے پیدا کیے گئے تھے چنانچہ بعض مسیحی کتابوں اور خود اسلامی لٹریچر میں یہ صراحت ملتی ہے کہ طوفانِ نوحؑ اور عیسیٰؑ کے درمیان ۳۰۰۸ سال کا فاصلہ اور عیسیٰؑ و آدمؑ کے درمیان ۴۰۰۴ سال کی مدت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے اور آدم کے درمیان ۵۹۰۸ سال سے زیادہ کی مدت نہ ہو حالانکہ یہ ایسی بات ہے جسے معمولی عقل کا انسان بھی تسلیم نہیں کرے گا کیونکہ نوع انسانی کے لغات، مذاہب، اجسام اور رنگ و نسل میں اس درجہ بیّن اختلاف کے لیے صرف چھ ہزار سال ہرگز کافی نہیں ہو سکتے۔

آدمؑ تاریخ کے کس دَور میں اس کرۂ ارضی پر موجود تھے؟ اس کے متعلق نہ کوئی نص قرآنی موجود ہے اور نہ کوئی صحیح حدیث۔ البتہ کچھ تفسیری روایات اس سلسلے میں

ضرور ملتی ہیں جو بیشتر اسرائیلیات سے ماخوذ ہیں۔

اس کے برخلاف علامہ علاء الدین علی البنوی نے اپنی کتاب " محاضرۃ الاوائل" میں (جس کی تالیف ۹۸۸ھ میں ہوئی ہے) ذکر کیا ہے کہ :

" ورد فی بعض التواریخ أنّہ کان قبل آدم فی الأرض خلق لہم دمٌ ولحمٌ واستدلوا بقولہ تعالی " اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء " فلم یقولوا ذلک إلّا عن معاینۃٍ سابقۃٍ "

یعنی بعض تاریخی کتابوں میں آیا ہے کہ آدم سے قبل زمین پر ایک ایسی مخلوق موجود تھی جو گوشت پوست اور خون والی تھی۔ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ "کیا آپ ایسی مخلوق کو خلیفہ اور جانشین بنا رہے ہیں جو زمین میں فساد مچاتی ہے اور خوں ریزی کرتی ہے" ظاہر ہے یہ بات فرشتوں نے اپنے سابقہ مشاہدہ کی بنا پر کہی تھی۔"

(دائرۃ معارف القرن العشرین۔ ج ۱۔ ص ۱۲۵ فرید وجدی)

دائرۂ اجتہاد کی وسعت

مولانا عبد السلام قدوائی ندوی

اکتوبر کے "اسلام اور عصر جدید" میں اُستاد صلاح الدین المنجد کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں علامہ سید رشید رضا کا نظریۂ اجتہاد بیان کیا گیا ہے۔ اس مضمون میں اجتہاد کی ضرورت بھی بیان کی گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ اُسے صرف فروع کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ شاید اختصار کی کوشش میں پوری بات وضاحت سے نہیں کہی جا سکی۔ ورنہ رشید رضا جیسے محقق سے نہ یہ توقع ہے نہ معاملہ اس حد تک محدود ہے۔ شریعت کے چار ماخذ ہیں۔ قرآن مجید، احادیث، اجماع اور قیاس۔ عام طور سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جو مسائل قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت نہیں ہیں صرف انھیں کے بارے میں مذکورہ بالا اول کے تینوں ماخذوں کی روشنی میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جن لوگوں نے قرآن و حدیث کا مطالعہ کیا ہے اور جن کی نظر مجتہدین کے مختلف مسلکوں پر ہے وہ اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایسے مسائل بہت ہی کم ہیں جن پر اُمت کے تمام طبقوں کا اتفاق ہے۔ قرآن مجید کا مطلب متعین کرنے اور احادیث کے مفہوم کے سمجھنے میں بکثرت اختلافات ہیں اور ایسا ہونا ناگزیر ہے کیونکہ ایک لفظ کے بعض اوقات کئی معنی ہوتے ہیں۔ پھر حقیقت اور مجاز کی بحث اُٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ اس کے

بعد جملے کے اندر قواعد کی بنا پر اختلافِ مطالب کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔ طہارت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے مسائل جن سے روزمرہ سابقہ پیش آتا ہے۔ رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام سے ان کی بڑی تفصیلات منقول ہیں لیکن اسلامی فقہ کے ہر طالب علم کو یہ بات معلوم ہے کہ شاید ہی کوئی مسئلہ ایسا ہو جس میں مجتہدین کے درمیان رائے کا فرق نہ ہو۔

قرآن مجید میں مقید و مطلق اور مقدم و موخر کی بحثیں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان کی وجہ سے بھی اہل علم کی رائے ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ حلال اور حرام کی چند محدود صورتیں ایسی ہیں جن میں اتفاق ہے۔ باقی بہ کثرت وہ امور ہیں جن میں غور و فکر کے بعد مختلف علما نے مختلف فیصلے کیے ہیں۔ اسی طرح فرائض و واجبات کی فہرست دیکھ لیجیے ان میں بھی باہم اختلاف نظر آئے گا۔ احادیث سے استنباط مسائل قرآن مجید سے بھی زیادہ مشکل ہے۔ قرآنِ مجید کے الفاظ اور عبارت تو قطعی اور یقینی ہے لیکن احادیث کی صحت کا دار و مدار تمام تر راویوں پر ہے۔ اگر راوی معتبر ہیں، ان کا کردار اچھا ہے، ان کا حافظہ مضبوط ہے اور انھیں فہم و بصیرت بھی حاصل ہے تو ان کی روایت قابلِ قبول ہوگی ورنہ ان کی روایت کردہ حدیثیں بالکل ناقابلِ قبول ہوں گی۔ پھر ان راویوں کے بارے میں اہل علم و تجربہ کے بیانات مختلف ہوتے ہیں ایسے راوی بہت ہی کم ہوتے ہیں جنھیں ہر اعتبار سے سب لوگ ٹھیک سمجھتے ہوں۔ اور ایسے بھی بہت کم ہوتے ہیں جنھیں سب بُرا سمجھتے ہوں۔ زیادہ تر ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی کی رائے اچھی ہوتی ہے کسی کی بُری۔ اچھائی اور بُرائی کا معیار ہر شخص کے نزدیک مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کسی کے عقیدے کی بنیاد پر اچھی یا بُری رائے قائم کرتا ہے۔ دوسرا عقیدے کے بجائے عملی زندگی میں اُس کی صداقت اور راست بازی کی بنیاد پر اُسے پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتا ہے۔ کوئی کسی کو بازار میں کھاتے ہوئے دیکھتا ہے اور اُسے بازاری کہہ کر ناقابلِ اعتبار کہہ دیتا ہے۔ ایک صاحب ایک محدث کی شہرت سُن کر اُن کے پاس حدیث کی سماعت کے لیے گئے لیکن انھوں نے دیکھا کہ وہ بھاگے ہوئے گھوڑے کو پکڑنے کے لیے خالی توبڑا دکھا رہے ہیں۔ گھوڑا یہ سمجھ کر کہ اُس میں دانہ

ہے، پاس چلا آیا اور انھوں نے اسے پکڑ لیا۔ یہ دیکھ کر آنے والے صاحب سلام کر کے رخصت ہونے لگے۔ جب انھوں نے سبب پوچھا تو کہا کہ میں نے آپ کی حدیث دانی کی بڑی شہرت سنی تھی لیکن جو آدمی جانور کو دھوکا دے سکتا ہے، اس کے متعلق یہ کیسے یقین کیا جائے کہ آدمیوں کو دھوکا نہیں دے گا۔

ایک صاحب بڑے مشہور محدّث ہیں۔ ایک دن انھیں مچھلی کھانے کی خواہش ہوئی۔ بازار جاکر خرید لائے بیوی کو پکانے کے لیے دے دی۔ اور تھوڑی دیر آرام کرنے کے لیے لیٹ گئے، نیند گہری آ گئی۔ بیوی مچھلی پکا کر لائیں تو دیکھا کہ وہ بے خبر سو رہے ہیں۔ نیم گرم مچھلی کا ٹکڑا ہاتھ پر رکھا لیکن وہ پھر بھی نہ جاگے۔ کچھ دیر کے بعد سو کر اُٹھے تو انھوں نے بیوی سے کہا کہ کیا ابھی تک مچھلی نہیں پک چکی۔ بیوی نے کہا کہ واہ وہ تو بہت پہلے پک گئی۔ تم کھا کر سوئے تھے۔ انھوں نے انکار کیا تو کہا اچھا اپنا ہاتھ سونگھو پتہ چل جائے گا۔ ہاتھ سونگھا تو انھیں شبہ پیدا ہوگیا۔ اس واقعہ کی بنا پر بعض محدثین ان کے حافظے کو کمزور سمجھتے ہیں اور ان سے روایت کرنے میں احتیاط کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہتے ہیں کہ اس سے حدیث کی روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس طرح کے بے شمار واقعات ہیں۔ اس کے علاوہ کبھی یہ اختلاف ہوجاتا ہے کہ یہ واقعہ کب پیش آیا۔ یا یہ اختلاف کہ دو مختلف واقعات میں سے کون مقدم ہے اور کون موخر۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو روایتوں کے الفاظ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض اہلِ علم اس اختلاف کی توجیہہ کر لیتے ہیں اور ان روایتوں کو قابلِ عمل سمجھتے ہیں جو توجیہہ نہیں کر پاتے وہ انھیں ترک کر دیتے ہیں۔ الغرض اس طرح کے بہت سے حالات ہیں جن کی بنا پر ایک شخص کے نزدیک روایت صحیح ہوتی ہے دوسرے کے نزدیک غلط۔ پھر جس طرح قرآن مجید کے سلسلے میں اوپر گذر چکا ہے۔ الفاظ اور جملوں کے مفہوم کے اختلاف کی بنا پر مجتہدین کا اختلاف ہوجاتا ہو جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے۔

یہ اختلاف صرف فروعات میں نہیں ہوتا بلکہ اصول میں بھی ہوتا ہے۔ اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث کی کتابوں میں اس کی بہ کثرت مثالیں درج ہیں۔ اسی بنا پر علما کی رائیں مختلف ہوتی ہیں۔ اختلافاتِ فقہا کی کسی کتاب کو اُٹھا کر دیکھ لیجیے آپ کو قدم قدم پر اختلاف

نظر آئے گا۔ ہر ایک نے قرآن وحدیث اور اسلاف کے تعامل کو سامنے رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ یہ اجتہاد مذموم نہیں ہے بلکہ محمود ہے اور مقلد کے مقابلے میں مجتہد کا مرتبہ بلند ہے۔ اجتہاد میں اگر وہ غلطی بھی کرتا ہے تو بھی وہ قابلِ عتاب نہیں بلکہ مستحق ثواب ہے۔ ایک روزمرّہ کے مسئلے کو لیجیے۔ تمام اماموں کے نزدیک نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا ہر شخص کے لیے ہر حال میں ضروری ہے۔ اس کے بغیر ان کے نزدیک نماز نہیں ہو گی۔ لیکن امام ابوحنیفہ امام کے پیچھے مقتدی کو سورۂ فاتحہ پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک پانی کی مقدار خواہ کتنی ہی کم ہو، نجاست کے پڑنے سے اگر اس کا رنگ، بُو اور مزہ نہ بدلے تو وہ پانی پاک ہے۔ شوافع اور جعفری دو قلّے سے کم پانی کو ایسی حالت میں نجس قرار دیتے ہیں اور حنفی دہ در دہ یعنی سو مربع گز سے کم کو اس صورت میں ناپاک سمجھتے ہیں۔ یک بحث تین طلاقوں کو حنفی تین طلاقیں مانتے ہیں لیکن ابنِ تیمیہ ایک ہی قرار دیتے ہیں اور حلالہ کے بغیر اسی شوہر کے ساتھ نکاح جائز سمجھتے ہیں۔ زبردستی کوئی کسی سے طلاق دلا دے حنفی اس طلاق کو طلاق مانتے ہیں لیکن امام مالک ایسی طلاق کو بے حقیقت قرار دیتے ہیں۔ حنفیوں کے علاوہ دوسرے امام پانی کے تمام جانوروں کو حلال سمجھتے ہیں۔ حنفی مچھلی کے سوا اور سب کو حرام سمجھتے ہیں اور شیعہ مجتہدین مچھلیوں کی بھی بعض قسموں کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ جزئیات کہاں تک بیان کی جائیں فقہ کا سارا دفتر ان سے بھرا ہوا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ کتاب سنت اور اجماع کے علاوہ نئے مسائل یا فروعات تک اجتہاد محدود ہے۔ دراصل وہ مسائل جن کی حلت و حرمت اور جواز اور عدم جواز پر اُمت کے تمام فرقوں اور جماعتوں کا اتفاق ہے۔ صرف وہی امور قطعی اور یقینی ہیں، باقی سب میں اجتہاد کی گنجایش ہے اور اجتہاد کی بنا پر اختلاف ناگزیر ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر کسی کو غلط سمجھا جا سکتا ہے۔ نہ کسی کو ملامت کی جا سکتی ہے۔ اس زمانے میں مصیبت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے اجتہادی مسائل کو ایسا قطعی درجہ دے رکھا ہے کہ اُس کے خلاف عمل کرنے والے کو گمراہ اور بدعمل سمجھتے ہیں اسی بنا پر ہمارے یہاں مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان

تکفیر و تفسیق اور جنگ و جدل کا بازار گرم رہتا ہے۔ ہر گروہ اپنے کو برسرِ حق اور دوسرے کو برسرِ باطل سمجھتا ہے۔ اگر امّت کو متحد رہنا ہے تو ان گروہی تعصبات کو ترک کرنا ہوگا اور اپنی جماعت کے علاوہ دوسروں کو جو بھی اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں یہ حق دینا ہوگا کہ وہ کتاب و سنت اور سلف کے عمل کو سامنے رکھ کر خلوص نیت سے وہ راہ جس سے ان کی عقل اور ان کا ضمیر مطمئن ہو، اختیار کریں۔ صحابۂ کرام، تابعین عظام اور بزرگانِ سلف کا یہی معمول تھا۔ ان کے یہاں مسائل میں اختلاف کی بنا پر کفر و الحاد کا فتویٰ نہیں دیا جاتا تھا اور ہر ایک دوسرے کے بارے میں بدظنی کے بجائے حُسنِ ظن سے کام لیتا تھا۔ امام احمد بن حنبل کا واقعہ ان کی احتیاط کی بڑی اچھی مثال ہے۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ جو شخص امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھے کیا اس کی نماز نہ ہوگی۔ انھوں نے فرمایا، پڑھنا چاہیے۔ سائل نے دوبارہ یہی سوال کیا۔ فرمایا، پڑھنا چاہیے۔ جب اس نے تیسری بار پھر پوچھا کہ کیا سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز نہ ہوگی تو آپ نے فرمایا۔ میں یہ کیسے کہہ دوں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی نماز نہیں ہوتی تھی۔ احمد کی ایک رائے ہے۔ وہ دوسرے بزرگوں اور مجتہدوں کی نمازوں کی نفی کیسے کرسکتا ہے۔

ایران میں مذہب اور حکومت

ایک منفرد اسلامی مملکت

(۲)

ایم۔ اے سلیم حنان

ترجمہ: سید محمود حسن قیصر امروہوی

رضا شاہ کی اصلاحات

رضا شاہ کی آمد ایران کو مستحکم بنانے میں ایک نعمتِ عظمیٰ کی حیثیت رکھتی ہے۔ صفوی خاندان کے آخری دور سے لے کر ۱۹۲۱ء تک ایران، عمرانی اور تہذیبی لحاظ سے ایک پسماندہ ملک تھا اور بدیسی لوگ اس ملک کی دولت کا پوری طرح استحصال کر رہے تھے چنانچہ گزشتہ چند صدیوں کے دوران ایران معاشی اعتبار سے تباہ ہو گیا تھا۔ جاگیرداروں کی طاقت برابر بڑھ رہی تھی، قبائلی لیڈر نیم خود مختار ہو گئے تھے۔ ایران کے جاہل اور تقدیر پرست عوام پر علما کے جامد خیالات کی گرفت مضبوط ہو گئی تھی۔ بالآخر پورا ملک دو حصوں میں تقسیم ہو گیا، ایک حصہ برطانیہ کے زیر اثر تھا، دوسرا حصہ روس کے زیر اثر، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی جنگِ عظیم میں ان طاقتوں نے ایران پر قبضہ کر لیا۔[۳۹] رضا شاہ نے سب

پہلا کام یہ کیا کہ ملک میں طاقت کے جتنے جاگیرداری مرکز تھے۔ ان سب کو سرے سے ختم کردیا اور اسی کے ساتھ ساتھ اپنی حکومت کو طاقتور بنانے اور مرکزیت دینے کے تمام بیرونی طاقتوں کے اثرات سے ملک کو پاک کیا اور ایران کی عمرانی زندگی کے مختلف میدانوں میں بنیادی تبدیلیاں کیں مگر جاگیردارانہ نظام کو نہیں چھیڑا' اس لیے کہ رضا شاہ خود ایک بہت بڑا جاگیردار تھا۔ آتاترک نے اپنی تابناک مثال کے ذریعے شرق اوسط میں حکمرانوں اور مجددوں کے جو اعلیٰ نمونے پیدا کیے' ان میں ایک رضا شاہ کا نام بھی ہے۔ اسی دوران میں ایک اہم واقعہ رونما ہوا اور وہ تھا ملوکیت کے خاتمے کی علماء کی جانب سے شدید مخالفت۔ لیکن رضا شاہ نے اس کی پروا کیے بغیر اس مطلق العنان شاہی کو یکسر ختم کرنے کی کوشش کی۔ ۳۱ر مارچ ۱۹۲۴ء کو مصطفےٰ کمال نے خلافت کو ختم کیا' جو ترکی میں علماء کی طاقت پر ایک کاری ضرب تھی۔ لیکن ایران کے علماء شدت کے ساتھ قدیم طرز کی شاہی کے برقرار رہنے کے حامی تھے' اس لیے کہ ان کا اقتدار اسی صورت میں قائم رہ سکتا تھا۔ انھوں نے شدت کے ساتھ اس تبدیلی کی مخالفت کی۔ لیکن رضا شاہ نے ایک مطلق العنان فرماں روا کی طرح علماء کی اس مخالفت کا ترکی بہ ترکی جواب دیا اور ایک نئے خاندان کی بنیاد ڈالی[۴۰]۔ چنانچہ ۳۱ر اکتوبر ۱۹۲۵ء کو مجلس نے ایک ایکٹ کی رو سے قاچار شہنشاہیت کے خاتمے کا اعلان کیا اور دسمبر میں دستور ساز اسمبلی نے ایران کی دستوری شہنشاہی رضا شاہ اور اس کی اولاد نرینہ کے لیے مختص کردی[۴۱]۔ چنانچہ رضا شاہ کے مکمل تسلّط کے بعد ایران کی سیاست میں جو تبدیلیاں ہوئیں' ان کے حسب ذیل مقاصد تھے:

(۱) قومیت اور دولانیت (Statism) کے مسلک سے مکمل وابستگی۔

(۲) مغرب کی مادی ترقیوں کو تیزی کے ساتھ اختیار کرنا اور اس کے ذریعے قومیت کے جذبے کو ابھارنا۔

(۳) روایتی مذہب کی طاقت کو توڑنا اور سیکولرزم کی طرف روز افزوں میلان کی ہمت افزائی' جو اول الذکر دو امور کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا[۴۲]۔

رضا شاہ کو یہ احساس تھا کہ دستور کی ان دفعات میں جن میں شیعی اسلام کو حکومتِ

مذہب اور شاہ کو دین کا محافظ قرار دیا گیا ہے۔ کوئی تبدیلی نہیں کی جا سکتی۔ لیکن عمل میں ان کے دائرے کو محدود یا ان کے اثر کو کم کیا جا سکتا تھا۔ اس سلسلے میں رضا شاہ کو قدم قدم پر علماء کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن بالآخر وہ خاموش ہو کر بیٹھ گئے۔ اس لیے کہ اس تحریک میں رضا شاہ تنہا نہیں تھا بلکہ ملک کی ذی فہم اور روشن خیال افراد کی ایک قابل ذکر تعداد اس کے ساتھ تھی۔[۴۳] اس موقع پر ایران کے مغرب پسند، روشن خیال طبقے کی مختصر تاریخ کا ذکر کرنا بھی فائدے سے خالی نہ ہوگا خصوصاً مذہب کے میدان میں۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے قبل بھی سیکولرازم کی حمایت کی کچھ مثالیں ملتی ہیں لیکن جریدہ "رستاخیز" کی تحریریں مخالف مذہب عناصر کے رجحانات کی انتہا پسندی کی آئینہ دار ہیں۔ یہ جریدہ قاہرہ میں ایرانیوں کی ایک جماعت کی طرف سے شائع کیا گیا تھا۔ اس میں دیگر معلومات وحقائق کے ساتھ ساتھ مذہبیات کا بھی ایک کالم ہوتا تھا۔ یہ رسالہ ان ترقی پسند ملاؤں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا جو شریعت کے مطابق ایک دستوری نظام کے خواہاں تھے۔ ان کے لیے اس کا یہ چیلنج تھا کہ اگر وہ حکومت اور لوگوں کے حقوق کی بنیاد قرآن پر رکھنے کے خواہاں ہیں، تو ان کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ آج کے معاشرے میں کچھ ایسے مسائل بھی ہیں جن کے بارے میں قرآن خاموش ہے۔ اس کا یہ اعلان تھا کہ شریعت کے مطابق کسی دستوری نظام حکومت کا تصور قطعاً مہمل اور لایعنی ہے۔ اس گروہ نے اس امر کی بھی پرزور طریقے پر تائید کی کہ یورپی قوانین کو جو عدل وانصاف اور وقت کے تقاضوں پر مبنی ہیں، اختیار کرنا چاہیے۔ اس رسالے نے نہ صرف ایک "سول کوڈ" اختیار کرنے کی دعوت دی بلکہ اس نے اس بات کی بھی حمایت کی کہ یورپی طرز کے بنیادی، تعزیری، تجارتی اور دیگر کوڈ بھی ایران کے لیے اختیار کیے جائیں۔ اس کا یہ ادعا تھا کہ اگر فقہ اور حدیث کی تمام کتابوں کا استقصا کیا جائے اور قیامت تک ان کی چھان بین کی جاتی رہے تب بھی مسائل حاضرہ کا ان سے کوئی جواب نہیں مل سکتا اور تمام مجتہدین کا مشترکہ غور وفکر بھی ان مسائل کو حل کرنے میں ناکام ثابت ہوگا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجبور ہو کر ہم کو "ناپاک اور ملحد فرنگیوں" کے پاس عجز ونیاز کے ساتھ جانا پڑے گا اور ان سے یہ درخواست کرنی پڑے گی کہ وہ

ہم کو ہماری جہالت سے پیدا شدہ اس مصیبت سے بچائیں..... مُلّا اور متشدد لوگ ہم کو ستائیں گے اور ہم کو بے دین کہیں گے' حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ حقیقی اسلام موجودہ تہذیبی تقاضوں کے منافی نہیں ہے۔"[44] ان انتہا پسند نظریات کو ہم یہ سمجھ کر نظر انداز کر سکتے ہیں کہ یہ چند شکست خوردہ ملک بدر کیے ہوئے صحافیوں کی بہکی ہوئی باتیں ہیں۔ لیکن خود ایران میں بھی ایسے مصنفین کی تعداد تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی' جو بنیادی تبدیلی کی حمایت میں سرگرم تھے اور کھلے طور پر تجدّد کے علمبردار تھے۔ ان میں تقی زادہ، کاظم زادہ مدیر ایرانشہر، علی اکبر سیاسی' علی دشتی' مصطفیٰ عدل' امیر عالم اور محمد سعید خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ ایسے نام بھی ملتے ہیں، جو مُلّاؤں کے خاندانوں اور مذہبی ماحول سے نکل کر آئے تھے۔[45] انھوں نے نہ صرف یہ کہ مغربی سانچے میں ڈھل جانے کی حمایت کی بلکہ قوم کے لیے نئی پالیسی وضع کرنے میں بھی ایک اہم رول ادا کیا۔[46] چنانچہ اس زمانے میں دو بڑے میدانوں جن میں علماء کے اختیارات میں کمی کی گئی، وہ تعلیمی اور عدالتی نظام تھے۔ ایران کا تعلیمی نظام دیگر تمام اسلامی ممالک کی طرح گذشتہ چند صدیوں سے دینی جمود کا باعث تھا اور اس پر جاہل اور تنگ خیال مولوی چھائے ہوئے تھے' جو تعلیم کے نام پر جہالت پھیلا رہے تھے۔ رضا شاہ نے مغربی ممالک کے انداز پر سرکاری سطح پر اسکول اور کالج قائم کیے جو آگے چل کر تہران یونیورسٹی سے منسلک ہو گئے، ان میں زیادہ تر ایک نئے مادّی اور نفسیاتی ماحول میں جدید طریقوں کے ذریعے جدید علوم کی دی جاتی تھی۔ اس طرح مُلّاؤں کے زیر اثر مکتبوں اور مجتہدوں کے زیر اثر مدرسوں پر زوال آنا شروع ہو گیا۔"[47]

عدالتی نظام میں جو زیادہ تر شریعت پر مبنی تھا' بنیادی تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ اس سلسلے میں پہلا قدم تو خود ۱۹۰۶-۰۷ء کا دستور تھا۔ اس کے بعد قوانین کے ایک سلسلے کے ذریعے' سول عدالتیں قائم کی گئیں۔ چنانچہ رضا شاہ کے برسر اقتدار آنے کے تقریباً دس سال بعد مذہبی طبقے کی طاقت سیکولرازم کے مسلسل حملوں سے پسپا ہو گئی۔[48] اس کے بعد ۱۹۳۶ء میں وزارتِ عدل کے ذریعے اس کی رہی سہی طاقت بھی ختم ہو گئی۔ اس لیے کہ عام قوانین میں شریعت کے لیے کوئی جگہ نہیں رکھی گئی تھی۔ ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء کے سول اور

تعزیری قوانین نے ان میدانوں میں شریعت کے قوانین کو بے دخل کر دیا۔[49]

مذہبی اثر کے ایک دوسرے دائرے میں بھی جس میں مذہبی تقاریب سے عوام کی وابستگی کا اظہار ہوتا تھا، رضا شاہ نے کچھ تبدیلیاں کیں، چنانچہ ۱۹۲۹ء میں اس نے ایام محرم کے دوران پبلک مقامات پر سینہ کوبی کو ممنوع قرار دیا۔[50] علاوہ بریں اس نے مذہبی تعطیلات میں بھی کمی کی اور ان کی جگہ قومی تعطیلات کو دی، جو فوجی مظاہروں، سیکولر رسوم، نیز لڑکوں اور لڑکیوں کے اسکاؤٹ دستوں وغیرہ کے ذریعے منائی جاتی تھیں۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ایک قانون کے ذریعے پورے ملک کے لیے، ایک مخصوص لباس مقرر کیا، نیز دینی لباس یعنی عمامہ اور عبا کے استعمال کے لیے کچھ قواعد و ضوابط مقرر کیے۔[51] ۱۹۳۶ء میں اس نے عورتوں کے لیے نقاب کو ممنوع قرار دیا اور مردوں کو یورپین ٹوپیاں استعمال کرنے کا حکم دیا۔[52] رضا شاہ کی مذہبی پالیسی کا تعین ایک ماہر ایرانیات کے حالیہ مقالے سے اچھی طرح ہو جاتا ہے، وہ لکھتا ہے: "رضا شاہ نے اگرچہ شیعیت کے قانونی اور عدالتی اقتدار کو گھٹایا، با ایں ہمہ مذہب کو ختم کرنے اور دستور میں تبدیلی کی طرف اس نے کوئی قدم نہیں بڑھایا۔ ابتدائی سطح سے آگے تک تعلیم کو سیکولر بنانے کا عمل ۱۹۲۵ء اور ۱۹۳۵ء کے درمیانی وقفے میں جاری رہا۔ جس کی انتہا اس مدت کے اختتام پر تہران یونیورسٹی کے قیام پر ہوتی ہے۔

یورپی لباس کلی طور پر ملک کے دور دراز حصوں میں اختیار نہیں کیا گیا، بہر حال شہروں اور دیہاتوں میں نیچے درجے کے ملاؤں اور واعظوں کی سرگرمیوں پر ان اصلاحات کا کوئی اثر نہیں پڑا، جو حکومت کی طرف سے عمل میں آئی تھیں اور جن کا مقصد مذہبی اداروں کی طاقت کو کم کرنا تھا۔[53]

علماء کی طاقت کا از سرِ نو ابھرنا

مذہبی اصلاحات کے میدان میں ایران جدید کی ترقیاں قریب قریب ترکی کے دوش بدوش ہیں۔ رضا شاہ نے ملک کو سیکولر بنانے کی پالیسی میں مصطفےٰ کمال کی پیروی کی۔ نیز جس طرح

مصطفیٰ کمال کی ری پبلکن پارٹی کے قیام کے بعد ترکی میں مذہب نے پھر سے طاقت حاصل کی، اسی طرح ایران میں بھی رضا شاہ کی معزولی کے ساتھ مذہب کا کسی قدر احیاء عمل میں آیا اور علماء کی طاقت بڑھنی شروع ہوگئی۔ رضا شاہ کی اصلاحات پر چاروں طرف سے یہ تنقید کی گئی کہ ان میں بڑی جلد بازی سے کام لیا گیا۔ نیز یہ کہ مغرب اور ایران کا مناسب امتزاج ان میں نہیں ہے۔ فرائی کی رائے بھی یہی ہے کہ رضا شاہ نے اپنے ملک کے لوگوں کی عمرانی اور مذہبی زندگی میں زبردستی انقلاب لانا چاہا، جس کے نتیجے میں یہ انقلاب صرف سطح پر کارفرما ہوا۔[۵۴] یہ تنقید اگرچہ بہت کچھ اصلیت پر مبنی ہے، پھر بھی اس اہم حقیقت سے انکار ناگزیر ہے کہ پہلوی دور سے قبل کے جامد ایرانی معاشرے میں ذرا سی بھی تبدیلی اس وقت تک ناممکن تھی۔ جب تک کہ حکومت کی طاقت سے کام نہ لیا جاتا اور روشن خیال طبقے کی حمایت حاصل نہ کی جاتی۔ اس لیے کہ یہ وہ معاشرہ تھا، جس پر ملّا چھائے ہوئے تھے اور عوام توہم پرستی اور تقدیر پرستی کا شکار تھے۔ بنانی نے اس ابتر حالت کی ذمہ داری طویل بیرونی مداخلت، استعماری طاقتوں کے عزائم اور حکمران طبقے کے طرزِ عمل کو قرار دیا ہے لیکن اس کا یہ تجزیہ صرف اسی حد تک صحیح ہے، جس حد تک، وہ گذشتہ چار صدیوں کے انحطاط کے اسباب پر زور دیتا ہے۔ صفوی خاندان کے زوال کے بعد سے جب نااہل بادشاہوں نے اپنے اقتدار کی بقا کے لیے طبقہ علماء کا سہارا لیا، اس وقت سے اس طبقے کی گرفت بہت مضبوط ہوگئی اور انھوں نے ایران کی تہذیبی قوتِ حیات اور ذہنی طاقتوں کو مفلوج کر دیا۔ علماء کے اندر یہ خاص صلاحیت تھی کہ وہ آفات اور مصائب کے احساس کو توکل کے نظریے کے ذریعے ختم کر دیتے تھے چنانچہ جب بھی خارجی قوتیں کسی تبدیلی کی متقاضی ہوئیں تو انھوں نے اسی ذریعے سے ایرانی معاشرے کی بنیادی ساخت کو تبدیل ہونے سے روک دیا اور امن و سلامتی کی بقا کو بہانہ بنا کر مصنوعی طور پر فرسودہ روایات کو زندہ رکھا، اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو تقدیر پرستی کا الزام، جو عوام پر بڑی آسانی سے لگایا جاتا ہے، طبقۂ علماء کے وسیع اثر و نفوذ سے جدا کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔[۵۵]

بہرحال رضا شاہ کے دورِ حکومت میں اس کی سختی کی بنا پر علما کی طاقت کافی کمزور

پڑ گئی اور وہ یا تو حکومت کے مطیع و فرماں بردار رہے یا بے دلی کے ساتھ اُس کا مقابلہ کیا لیکن رضا شاہ کی معزولی کے بعد جب اس کے بیٹے (موجودہ شاہ ایران) تخت نشین ہوئے تو پھر انھوں نے اپنی کھوئی ہوئی طاقت حاصل کر لی، بایں ہمہ، اُن اصلاحات کی بنا پر جو معاشرے میں نافذ ہو چکی تھیں، نیز ایک روشن خیال اور صاحب حیثیت طبقے کے وجود میں آنے کی وجہ سے پہلوی دور سے قبل کا معاشرہ واپس نہیں آ سکا۔ اس کے علاوہ اس دور میں ایسے مصنفین اور مفکرین بھی خاصی تعداد میں پیدا ہو گئے تھے، جو تعصب اور تنگ نظری کے خلاف تھے اور لبرل نظریات کی حمایت میں سرگرم تھے۔ اس بنا پر علماء کے اثر کا دائرہ کسی حد تک محدود ضرور ہو گیا۔ علماء کی طاقت کے ابھرنے میں ایک اہم عامل یہ بھی تھا کہ ترکی کی طرح قصبوں اور گاؤں میں اصلاحات کی نئی روح نہیں پہنچ سکی تھی بلکہ خود ایران کے شہروں میں بھی سیکولرزم کو بحرانی حالات سے صحیح و سالم نکال کر لے جانا اور اس کو مستحکم کرنا مشکل تھا۔ اس کے علاوہ کبھی کچھ ایسے مسائل بھی سامنے آتے ہیں جو ٹھوس اور اہم ہونے کی بنا پر عوام کی تائید حاصل کر لیتے ہیں اور اس طرح وہ کچھ متوقع خطرات کے پیشِ نظر مذہب کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ایسے حالات میں یہ عین قرینِ قیاس ہے کہ دانشور طبقہ بھی علماء کا ہمنوا ہو جائے چنانچہ یہی وہ حالات تھے جن کی بنا پر مصدق کو تودہ پارٹی سے منسلک ہونا پڑا۔ رضا شاہ کی حکومت سے دست برداری کے بعد بہت سی اصلاحات باقی رہیں لیکن مذہبی اوقات کی فروخت کی اجازت کا قانون منسوخ کر دیا گیا۔[۵] غرض یہی وہ اسباب تھے جن کی بنا پر ماحول پوری طرح تبدیل ہو گیا اور مُلّا کاشانی دوسرے علما کے ساتھ جلا وطنی سے واپس آ گئے۔ مارچ ۱۹۵۱ء میں وزیرِ اعظم علی رزم آرا کو فدایانِ اسلام (ایک متشدد اور متعصب مذہبی تنظیم) کے ایک ممبر خلیل طہماسبی نے قتل کر دیا۔ کچھ عرصے بعد اسی جماعت نے مصدق کے ایک ممتاز اور نامور پیرو فاطمی کو زخمی کیا اور خود مصدق کو بھی دھمکی دی۔ کاشانی کا کہنا تھا کہ اس نے رزم آرا کے قتل کی قاتل کو ترغیب دی تھی۔[۵] لیکن بعد میں کاشانی اور فدایانِ اسلام ایک دوسرے سے الگ ہو گئے اور اول الذکر نے کچھ عرصے کے لیے مصدق سے اتحاد کر لیا۔ اس کے بعد وہ اس سے

الگ ہوگیا اور بہبہانی سے مل کر شاہی قوتوں کا ساتھ دیا، یہاں تک کہ مصدق کو وزارت سے ہٹنا پڑا۔[59] موجودہ شاہ ایران اپنے باپ کے برخلاف اس واقعے کو اپنے مذہبی ہونے کی ایک دلیل کہتے ہیں۔[60] کاٹن جس نے ایران کی قومیت کی نشو و نما کا مطالعہ کیا ہے، ۱۹۶۱ء کے اوائل میں لکھا ہے: "اس وقت رجعت پسند ملّا تمام سیاسی اہمیت کے حامل مذہبی عہدوں پر قابض ہیں، اور ان کو حکومت کی تائید حاصل ہے۔[61]" دوسری جنگ عظیم کے بعد ملک میں علما کی طاقت کے عود کرنے کا ایک مظہر ۱۹۵۵ء کا بہائی فتنہ ہے۔[62]

علماء کا آخری احتجاج

علماء کی طاقت کا آخری مظاہرہ ۱۹۶۳ء میں ہوا۔ شاہ اگرچہ مذہب پر عقیدہ رکھتے ہیں[63]۔ ان کی یہ مذہبیت کسی سیاسی مقصد کی بنا پر بھی نہیں ہے، بایں ہمہ وہ دورِ حاضر کے ایک انسان اور ایک سیکولر مجاہد کے بیٹے ہیں۔ بقا کی خواہش کا جذبہ فطری طور پر ہر انسان میں ہوتا ہے، اس سے شاہ کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ تاریخ کے اوراق میں ایک تعمیر پسند انقلابی کی حیثیت سے زندہ رہنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ "انقلاب سفید" جو شاہ نے جنوری ۱۹۶۳ء میں شروع کیا، چھ نکات پر مشتمل تھا۔ ان میں سب سے زیادہ اہم زرعی اصلاح کا پروگرام تھا۔ یہی ان کا وہ اقدام تھا جس نے نہ صرف یہ کہ زمینداروں کو برانگیختہ کیا۔ بلکہ علماء کے طبقے میں بھی ہیجان پیدا کر دیا۔ اس کے تین ماہ بعد مارچ ۱۹۶۳ء میں عورتوں کو حق رائے دہی دیا گیا، اس سے بھی علماء کافی برہم ہوئے۔ مخالفت کی یہ چنگاری ۱۹۶۳ء کی ابتدا سے اندر ہی اندر سلگ رہی تھی، لیکن شیعہ مجتہدین ماہ محرم کے انتظار میں تھے، جب پورے ایران میں سبطِ رسول امام حسین علیہ السلام کی شہادت کے سوگ میں شیعہ عوام کے جذبات بھڑکے ہوئے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ۴ر جون کو مشہور شیعہ مجتہد آیۃ اللہ خمینی قم میں ایک مذہبی تقریر کرتے ہوئے گرفتار کر لیے گئے جس میں انھوں نے حکومت کی اصلاحی تجاویز پر بھرپور تنقید کی تھی۔ ان کی گرفتاری کی خبر جب تہران میں پہنچی تو گوشے گوشے سے عوام ہزاروں کی تعداد

میں نکل کھڑے ہوئے اور زرعی اصلاح اور عورتوں کی آزادی کے خلاف سڑکوں اور شاہراہوں پر نعرے لگانے لگے۔ دوسرے دن پھر سڑکوں پر عوام کا ہجوم امنڈ آیا جس نے بلوے کی صورت اختیار کرلی۔ حکومت نے صورتِ حال کی نزاکت کے پیشِ نظر مارشل لا نافذ کردیا۔ شام تک تقریباً بیس آدمی مارے گئے۔ اسی طرح کے بلوے قم اور دیگر مقامات پر ہوئے۔ غرض چار روز بعد یعنی ۸ جون کو حالات معمول پر آئے۔ حکومت کے اندازے کے مطابق اس بلوے میں تقریباً سو آدمی مارے گئے اور دو سو زخمی ہوئے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جنوبی ایران میں بھی زرعی اصلاحات کے خلاف سخت مظاہرے ہوئے۔ حکومت کا کہنا تھا کہ حکومت کے خلاف یہ ایک سوچی سمجھی ہوئی سازش تھی جس کے پیچھے مصر کا ہاتھ تھا۔"[64]

بہرحال شاہ نے اپنے جاگیردارانہ نظام اور مجتہدوں کے زیرِ اثر ملک کو بیسویں صدی کی تہذیبی روشنی میں لانے کے لیے جو کوششیں کی تھیں، وہ اب پھل لا رہی ہیں۔ وہ اب اتنے کمزور اور ڈانواں ڈول موقف میں نہیں ہیں جتنے ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیانی وقفے میں تھے۔ وہ اپنی شہنشاہیت کی بقا کے لیے مجتہدین کی مدد کے محتاج تھے۔ اب ان کے مخالفین، خواہ وہ دائیں بازو کے ہوں یا بائیں بازو کے، ابتر حالت میں ہیں۔ تودہ پارٹی کے کچھ ممبران غائب ہوگئے ہیں اور کچھ نے حکومت کے سامنے سر تسلیم خم کردیا ہے۔ مصدقی غیر منظم ہیں۔ بہت سے طلبہ نے اگرچہ ملک کے اندر اور باہر مظاہرے کیے۔ لیکن ان میں بھی زیادہ طاقت باقی نہیں ہے۔ فدائی دبا دیے گئے۔ متوسط اور ادنیٰ طبقوں کا ایک بڑا گروہ، جو عہدہ داروں، کاروباری لوگوں، پیشہ وروں، دانشمندوں، کسانوں اور مزدوروں پر مشتمل ہے۔ حکومت کی برقراری اور اس کی اصلاحات میں اپنے مفاد کو مضمر سمجھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نااہلی اور بددیانتی تبدیل ہوتے ہوئے معاشرے کی طبیعتِ ثانیہ بن گئی ہے۔ پھر بھی ملک بہ حیثیت مجموعی کامیابی، ترقی اور فلاح کی منزلوں کی طرف گامزن ہے۔ اشتراکیت اگرچہ ابھی بہت دور ہے لیکن طاقت کے قدامت پسند مراکز، قبیلوں کے سربراہوں، زمینداروں اور علماء کا دم خم ختم ہوگیا ہے۔ مشرقِ اوسط میں اس وقت

عدم استحکام اور مسلسل فوجی انقلابات کا ماحول ہے جو ایک استبدادی نظام سیاست کی ضمانت ہے۔ ایسے ماحول میں ایک مستحکم حکومت جس کے ہاتھ میں وسیع اختیارات ہوں اور جو عزم صمیم کے ساتھ زندگی کے ہر شعبے میں بنیادی تبدیلیاں لانے کی خواہشمند ہو، اقدار مطلعہ کے مطابق تمام مسائل کا شافی حل تو نہیں بن سکتی، لیکن موجودہ حالات میں ایک عملی حل ضرور بن سکتی ہے۔

حوالہ جات:

۳۹۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد ایران کی سیاسی ابتری کے مختصر بیان کے لیے دیکھیے:

George Lanezowski, "The Middle East World Affairs"

(نیو یارک، ۱۹۶۲ء)، ص ص ۱۷۴-۱۷۸

۴۰۔ بحث اور تفاصیل کے لیے دیکھیے:

Joseph M. Upton, The History of Modern Iran : An Interpretation (Cambridge, Mass,1960).

ص ص ۴۸، ۵۱-۵۲

۴۱۔ بنائی، نمبر ۳۵، ص ۴۳

۴۲۔ ایضاً، ص ۴۵

۴۳۔ ایضاً، ص ۴۷

۴۴۔ عبداللہ رازی "بنام ایران و ایرانیاں: انقلاب افکار" رستاخیز ج ۲، شمارہ ۱۰ (۱۹۲۵ء) ص ص ۱-۷ بحوالہ بنائی، نمبر ۳۵، ص ص ۲۳-۲۴

۴۵۔ ان کے سوانحی خاکوں کے لیے، دیکھیے، بنائی، نمبر ۳۵، ص ص ۴۸-۴۹

۴۶۔ ایضاً، ص ۴۹

۴۷۔ ایران میں تعلیم کے قدیم اور جدید نظاموں کے مختصر بیان کے لیے، دیکھیے بنائی نمبر ۳۵، ص ص ۸۵-۱۱۱۔ لیکن موجودہ شاہِ ایران کا بیان ہے " باوجودیکہ سیکولر تعلیم کی متعدد قسمیں تیزی

کے ساتھ پھیل گئی ہیں، پھر بھی ایران میں اب تک تقریباً مسلمانوں کے دو سو مذہبی مد سے اور کالج باقی ہیں۔" پہلوی، نمبر۴، ص ۲۴۴

۴۸۔ بنانی، نمبر۳۵، ص ۸۷

۴۹۔ ایضاً۔ ص ۹۷

۵۰۔ Cottam نمبر۱۳، ص ۱۴۹۔ مزید دیکھیے William S. Hass. کی کتاب "ایران" (نیو یارک، ۱۹۴۶ء)، ص ص ۱۵۴۔ ۱۵۵

۵۱۔ Cottam. نمبر۱۳، ص ۱۴۹

۵۲۔ Upton نمبر۴۰، ص ۶۲

۵۳۔ Gallaghar نمبر۱۰، ص ۱۸

۵۴ Ann K. S. Lambton "Persia" Journal of Royal Central Asian Society

جز ۱ (۱۹۴۴ء)، ص ۱۴، بحوالہ بنانی، نمبر۳۵، ص ۱۵۱۔

۵۵۔ Lewis V. Thomas and Richard N. Frye, 'The United States, Turkey and Iran (Cambridge Mass, 1951).

ص ص ۲۲۴۔ ۲۲۸

۵۶۔ بنانی نمبر۳۵، ص ص ۱۵۵ - ۱۵۶

۵۷۔ Cottam نمبر۱۳، ص ۱۵۱

۵۸۔ ایضاً، ص ۱۵۲

۵۹۔ دیکھیے تفصیل کے لیے ایضاً ص ص ۱۵۲-۱۵۶

۶۰۔ ایران کے مذاہب پر بحث کرتے ہوئے شاہ نے لکھا ہے: "ہم نے مسلم فرقوں میں شیعہ فرقے کو بڑے پیمانے پر ترقی دی ہے جس سے خود میرا بھی تعلق ہے۔" پہلوی نمبر۴، ص ۲۰

۶۱۔ Cottam نمبر۱۳، ص ۱۵۶

E. A. Bayne, "Persian Horizons" A UFS Report Service-۶۲ South West Series.

ج ۹ ، شمارہ ۶ ، ۳۰ جولائی ۱۹۶۰ء، ص ۳۰

۶۳۔ شیعہ مذہب پر شاہ کا عقیدہ صرف زبانی حد تک نہیں ہے بلکہ جب سے کراماتی طور پر ایک حادثے میں اس کی جان بچی ہے، اس وقت سے اس کا ایمان اور زیادہ پختہ ہوگیا ہے،

دیکھیے تفصیل کے لیے SANGH W نمبر ۱۱، ص ص ۱۶۳-۱۶۵

۶۴- Keesing's Contemporary Archives ص ۴ ۱۹۵۶

مزید دیکھیے Mideast Mirror (بیروت)، جون ۸،

۱۹۶۳ء، ص ۱۲ نیز Times London جون ۵، ۶، ۷، ۱۰، ۱۲،

۱۹۶۳ء

تبصرہ

(تبصرے کے لیے کتاب کے دو نسخے ارسال فرمائیں)

تہذیب جدید کی تشکیل

از : مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
تقطیع : بڑی ، صفحات ۳۳۹
قیمت : سولہ روپے
ناشر : ندوۃ المصنفین۔ دہلی

اس کتاب میں پہلے تہذیب کی حقیقت بیان کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں لسان العرب کے حوالے سے اس کی تحقیق اس طرح کی گئی ہے۔

"تہذیب کی اصل حنظل (اندرائن) کو اندر کی تمام چیزوں سے صاف کرنا اور اس کی کڑواہٹ دور کر کے دانے کو اس قابل بنانا کہ کھانے والے کے لیے خوش گوار ہو جائے"

پھر تاج العروس کے حوالے سے اس کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

"تہذیب کی اصل درختوں کی کاٹ چھانٹ کرنا تاکہ ان کے حسن اور نشو و نما

میں اضافہ ہو پھر بعد میں ہر شے کی صفائی، اصلاح اور عیوب سے خالص کے لیے اس کا استعمال ہونے لگا اور یہ اس کی حقیقتِ عرفیہ بن گیا۔"

حاصل یہ نکلا کہ تہذیب کی اصل حقیقت کسی چیز کی ناگواریوں کو دُور کر کے اور کاٹ چھانٹ کر ایک سانچہ میں ڈھالنا ہے۔

اس لغوی توضیح کی روشنی میں مصنف نے قدیم و جدید تہذیبوں کا جائزہ لیا ہے اور یونانی، رومی، مسیحی اور موجودہ یورپی تہذیب کے اصول اور عملی شکلوں سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں مختلف فلسفیوں اور نفسیات کے ماہروں کے خیالات و نظریات پیش کیے ہیں اور موجودہ مغربی تہذیب کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر یہ دکھایا ہے کہ انسانیت کی ہمہ جہت ترقی کے لیے یہ تہذیبی نظام ناکافی ہی نہیں بلکہ بہت سے اعتبارات سے مضر ہیں۔ اس تجزیے کے بعد انھوں نے تہذیب کی جدید تشکیل کا مفصل خاکہ پیش کیا ہے۔ یہ خاکہ کیا ہے اسلامی نظام حیات کی تفصیل و تشریح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"قوت (توانائی) جبلتوں کے باہمی امتزاج اور مادہ کے عمل و ردِعمل کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا سرچشمہ ماورا سے مادہ ہے" (ص۱۴۱) "یہی توانائی خصائص انسانی کا مآخذ اور تسخیر کائنات کی صلاحیت کا سرچشمہ ہے۔" (ص۱۴۴) "اس تکوین میں مادہ کے وجود سے انکار نہیں ہے بلکہ اس میں روح کی آمیزش تسلیم کی گئی ہے جس سے مادہ کی وحشت دُور ہوئی اور انسان اپنی خودی کو محفوظ رکھ کر اس کی تسخیر کرتا ہے پھر مادہ خود توانائی میں تبدیل ہو کر اس کی حقیقت ماورا ر مادہ قرار پاتی ہے نیز اخلاقیات کے لیے ایک مستحکم بنیاد مل جاتی ہے (ص۱۴۶) تشکیل جدید میں یہ توانائی زندہ جاوید ہے در اصل حیات و روحِ حیات کا سرچشمہ یہی توانائی ہے جس کا اصطلاحی نام اللہ ہے (ص۱۵۰) تشکیلِ جدید میں بھی ارتقاء کی ابتدا جسمِ انسانی سے ہوتی ہے لیکن اس کے

بعد روحانی ارتقاء کا غیر محدود سلسلہ جاری رہتا ہے یعنی مغرب کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے وہ اس تشکیل کا نقطۂ آغاز ہے۔" (ص ۶۲)

اس کے بعد انھوں نے ایمان بالغیب کے مدارج، آثار اور نتائج بیان کیے ہیں اور علم غیب کے حقیقی سرچشمہ وحی کو سمجھایا ہے اور حکماء، فلاسفہ اور متکلین کے بیانات نقل کیے ہیں اور شعور ولایت اور شعور نبوت کے فرق کو واضح کیا ہے اور ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے جو حکماء اور فلاسفہ کی تعبیروں سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر انسانی روح کی حقیقت سمجھائی ہے۔ پھر روح کی تربیت اور تسکین کے لیے ذکر و عبادت کا ایک پروگرام پیش کیا ہے اور تشکیل جدید کے مجوزہ پروگرام میں انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے وہ اصول و آداب بتائے ہیں جن کو ملحوظ رکھ کر انسان مصائب و مشکلات سے نجات پاکر امن و فلاح کی زندگی بسر کرسکتا ہے۔ ان کی پیش کردہ جدید تشکیل میں۔

۱۔ ہر انسان بحیثیت انسان لائق احترام ہے رنگ، نسل، زبان، مذہب، حسب نسب، غربت و امارت، پیشہ اور ذات کی بنا پر کوئی تمیز و تفریق نہیں ہے۔

۲۔ ہر شخص کا حق ہے کہ اس کی جان و مال اور عزت و ناموس کی حفاظت کی جائے۔

۳۔ عدل و احسان کے قوانین سے سب کو یکساں فائدہ اٹھانے کا حق ہے۔

۴۔ کائنات کی تمام چیزوں سے سب یکساں طور پر فائدہ اٹھانے کے مستحق ہیں۔

۵۔ حکومت میں (بشرط صلاحیت) ہر ایک کو شرکت کا حق ہے۔

۶۔ ہر شخص کو عقیدہ، مذہب اور مسلک میں آزادی کا حق ہے۔

ان حقوق کے ساتھ شہریوں کا فرض ہے کہ امورِ خیر میں حکومت کی اطاعت اور اس کے ساتھ تعاون و خیرخواہی کریں۔ حکومت کا فرض ہے کہ ہر شہری کے حقوق ادا کرنے میں پوری کوشش کرے۔ غفلت و مداہنت سے کام نہ لے اور ان کے آرام کی خاطر خود تکلیف اٹھائے۔ (خلاصہ ص ۱۳۵ تا ۱۳۹)

مصنف نے اسلام کے ماخذ قرآن و حدیث کے نصوص اور اسلامی تاریخ کے واقعات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیے ہیں۔

واقعات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیے ہیں۔ اُمید ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ اسلامی نظام کو سمجھنے میں مدد دے گا اور دورِ حاضر میں اس کو بروئے کار لانے کی راہ دکھائے گا۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

صحیفۂ ابرار (ترجمہ خیرالبیان وملفوظات رزاقیہ)

مرتبہ: جناب ڈاکٹر تنویر احمد علوی ایم۔اے، پی۔ایچ۔ڈی، ڈی لٹ۔ استاذ شعبۂ اُردو۔ دہلی یونی ورسٹی۔

تقطیع: کلاں، صفحات ۵۸۲۔

کتابت وطباعت: جلی و واضح

کاغذ: سپید وچکنا۔ مجلد مع گرد پوش۔

قیمت: صرف ۱۷ روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ مطبوعات نورمحمدیہ۔ جھنجھانہ۔ ضلع مظفرنگر (یو۔پی)

حضرت شاہ عبدالرزاق علوی قادری جھنجھانوی رحمۃ اللہ تعالیٰ افغانوں کے عہد کے ایک ممتاز صوفی اور صاحب کشف وکرامات بزرگ ہوئے ہیں۔ یہ کتاب انہی کے احوال وواقعات، کرامات وتصرّفات اور اقوال وملفوظات پر مشتمل ہے۔ حضرت شیخ کے حالات معروف ومتداول تذکروں میں مختصر ومتفرق طور پر ملتے تھے مگر کوئی ایسی کتاب دستیاب نہ تھی جو آپ کی مقدس زندگی کے تمام پہلوؤں کو حاوی ہو۔ عہدِ جہانگیری میں آپ کے نبیرہ حضرت شاہ جمال محمدؒ نے خیرالبیان کے نام سے ایک کتاب فارسی زبان میں لکھی تھی جس میں آپ کے حالات وکرامات کا تذکرہ تھا۔ اس کتاب کے چند قلمی نسخے بعض کتب خانوں میں موجود تھے۔ اسی طرح آپ کے ملفوظات طیبات

بھی آپ کے ایک مسترشد خاص شیخ علاء الدین داؤد اجودھنیؒ المعروف بہ شیخ شادی دہلوی نے جمع کیے تھے۔ یہ نسخہ بھی فارسی زبان میں تھا اور اگرچہ کسی زمانے میں طبع ہو چکا تھا مگر اب نایاب تھا۔

ضرورت تھی کہ حضرت شیخ سے متعلق ان دونوں قیمتی دستاویزوں کو اُردو زبان میں منتقل کر کے شائع کر دیا جائے تاکہ اس مقدس بزرگ کے حالات گوشۂ خفا میں نہ رہیں اور قلب و نظر ان سے روشنی اور گرمی حاصل کر سکیں۔

الحمدللہ کہ ڈاکٹر تنویر احمد صاحب علوی نے، جو اسی دودمان والاشان کے ایک فرزند ہیں، اس کام کا بیڑا اُٹھایا اور بحسن و خوبی اس کام کو انجام تک پہنچایا۔

ترجمہ کا کام آسان نہیں ہے۔ بعض اعتبارات سے تصنیف سے زیادہ مشکل کام ہے۔ اس کے لیے دونوں زبانوں پر مکمل عبور کے ساتھ ساتھ جس فن کی کتاب ہے اس فن سے گہری واقفیت ضروری ہے۔ ڈاکٹر صاحب میں ماشاء اللہ یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔ آپ ادب اُردو کے نبض شناس تو ہیں ہی، فارسی زبان پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور اسے انھوں نے قدیم مدارس میں ماہرین فن اساتذہ سے سیکھا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ آپ کی ابتدائی تربیت، سلوک و معرفت کے گہواروں میں ہوئی ہے اس لیے آپ اس کے بھی محرم اسرار ہیں۔ حسب توقع ڈاکٹر علوی نے دونوں کتابوں کو فارسی سے اُردو کے قالب میں بڑی روانی، شگفتگی اور بے ساختگی کے ساتھ منتقل کیا ہے کہ ترجمہ ترجمہ معلوم نہیں ہوتا۔ ساتھ ہی ساتھ اصل کی گہرائی اور معنویت کو برقرار رکھا ہے۔ کتاب کی ترتیب اس طرح ہے کہ پہلے باسٹھ صفحات کا ایک پر مغز مقدمہ ہے جس میں تصوف کی حقیقت اس کی تاریخ اور انسانی زندگی اور ذہن سے اس کے رشتہ پر اجمالاً روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر خیر البیان کے قلمی نسخوں کا تعارف کرایا گیا ہے اور خیر البیان اور ملفوظات کے بعض مباحث پر تبصرہ کیا گیا ہے اور ان دماغوں کی الجھنوں کو دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو عقیدت کی عینک لگا کر ان واقعات کو نہیں پڑھتے۔ اس کے بعد حالات کے

عنوان سے صاحب تذکرہ کے احوال و مقامات کا خاصی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ ساتھ ساتھ آپ کے ممتاز خلفاء کے مختصر حالات بھی درج کر دیے گئے ہیں۔ پھر خیر البیان کا ترجمہ شروع ہوتا ہے جو حضرت شیخ کے تصرفات و کرامات پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد ملفوظات رزاقیہ کا ترجمہ ہے۔ آخر کتاب میں "نفوسِ قدسی" کے عنوان سے ممتاز بزرگان دین کے مختصر حالات بیان کیے گئے ہیں اور ضلع مظفر نگر کے مختلف قصبات کے سادات و شیوخ کے شجرہ ہائے نسب درج کیے گئے ہیں۔

بے شبہ بزرگانِ دین کے حالات و واقعات طالبین حق کے لیے جادہ سلوک معرفت میں مینارہ روشنی ہیں۔ ان کو پڑھ کر ایمان و ایقان کی چنگاریاں بھڑکتی ہیں اور مُردہ دلوں میں زندگی کی لہر دوڑتی ہے۔ اسی لیے قرآن کریم میں، انبیاء کرام کے قصص اور حق پرستوں کے واقعات جا بجا بڑی تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ ان واقعات میں راہ حق میں جاں سپاری اور فداکاری، صبر و تحمل، استقامت و عزیمت، مواسات و محبت وغیرہ فضائل انسانی کے نمونے ہی پیش کیے گئے ہیں۔ کیونکہ یہی تزکیۂ نفس و اصلاحِ قلب کے لیے نسخۂ کیمیا ہیں۔ معجزات انبیاء کے برحق ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟ مگر یہ عقیدت مندوں کے دلوں میں ان کی عظمت میں تو اضافہ کر سکتے ہیں، مگر منکرین حق کو ان کے راستے سے ہٹا نہیں سکتے۔ اس لیے ان سے اصلاح و ہدایت کا کام نہیں لیا جا سکتا۔ لہٰذا ان کا ذکر بہت کم ہے۔

افسوس ہے کہ ہمارے بزرگوں کے اکثر تذکرے خوارق و کرامات کی داستانوں کا مجموعہ بن کر رہ گئے ہیں جس سے ان کی افادیت کا دائرہ محدود ہو گیا ہے۔ خیر البیان بھی اسی قسم کے واقعات سے بھری ہوئی ہے اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ اس عالم کون و فساد میں، حضرت شاہ صاحب کے عہد میں ایوان شاہی کے مہمات سے لے کر خانقاہوں کے مسائل تک سب کا سر رشتہ انہی کے ہاتھوں میں تھا۔ چنانچہ ایک تصرف میں بتایا گیا ہے کہ ابراہیم لودی کی شکست اور ہمایوں شاہ کی فتح در اصل، ابراہیم لودی سے حضرتؒ کی ناراضگی کی وجہ سے تھی جس کا سبب

اکہ وہ حضرت سے حضرت غوث الاعظمؒ کا جبہ شریف چھین کر حضرت شیخ محمود کے
لے کر دینا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ایک اہم کانفرنس حضرت شیخ علی
یریؒ کی درگاہ میں بمقام لاہور منعقد ہوئی جس میں سلطان الہند حضرت معین الدین
تی اجمیریؒ اور تمام دوسرے اولیاے ہند نے شرکت فرمائی اور اس مسئلہ پر پُر زور بحث
، کہ ہندوستان کا تاج و تخت ابراہیم لودی کے پاس رہنے دیا جائے یا ظہیر الدین محمد بابر
اکے حوالے کیا جائے۔ کانفرنس میں شیخ عبدالرزاقؒ کے نمایندہ سید علی لدھیانوی اور
ؒ عبدالشکور کے درمیان جو ابراہیم لودی کے طرفدار تھے درشت کلامی بھی ہوئی۔ آخر
ملہ حضرت شیخ عبدالرزاق کی راے پر چھوڑ اگیا۔ چنانچہ ابراہیم لودی مقتول ہوا اور
یرالدین بابر کو اقلیم ہند کا تاج و تخت نصیب ہوا۔

اس واقعہ کے بعد مولف خیر البیان نے شہنشاہ شاہجہاں کا ذکر (جو مولف
ہم عصر تھا) بڑی عقیدت و احترام کے ساتھ کیا ہے اور اس کے اوصاف و القاب
ں پندرہ سطریں لکھی ہیں۔ مترجم فاضل (علوی صاحب) کو بھی یہ بات کھٹکی اور آپ نے
قدمۂ کتاب میں لکھا کہ "ان تصرفات کی ترتیب و تسوید کے زمانے میں مغل دربار سے تعلق
کھنے والے کچھ بڑے بڑے امرا اس خاندان اور حضرت کی ذات بابرکات سے
سن عقیدت و جوش ارادت رکھتے تھے اور اس اعتبار سے فقر و درویشی سے وابستہ
س خاندان اور شاہی خانوادے کے درمیان تعلقات بالواسطہ طور پر بڑے
وشگوار رہتے۔ بنابریں اس کا امکان رہتا ہے کہ صاحب تصرفات نے اس شاہی
خاندان کے تاجدار اوّل بابر شاہ کی فتوحات اور ہمایوں کی ناکامیوں کے بعد کامیابیوں
کو دانستہ طور پر حضرت کی دعاؤں اور باطنی توجہات کا نتیجہ قرار دیا ہو تاکہ امرا شاہی
اس خاندان سے عقیدت کو اس لحاظ سے بھی اپنے لیے قابلِ فخر تصور کریں۔"

مگر اس توجیہہ کے بعد، نسخہ تصرفات کی سندی حیثیت تو مجروح ہو ہی
جاتی ہے۔

اسی طرح بعض ایسے تصرفات و واقعات کا ذکر ہے جن کی کتاب و سنت

کے اصول کے تحت کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ امتِ محمدیہ میں سے ہر بزرگ کی بزرگی کا معیار، اسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع ہے۔ کسی بزرگ کی سیرت میں اگر ایسے واقعات ملتے ہیں جو آپ کے اسوۂ مبارکہ سے ٹکراتے ہیں تو ان کی صحت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا اس سے بہتر ہے کہ ان کی بزرگی پر شبہ کیا جائے۔ بہتر ہوتا کہ علوی صاحب ایسے تصرفات کو چھوڑ دیتے۔ اور صرف انہی واقعات کا ذکر کرتے جو فضائلِ انسانی اور کمالاتِ روحانی کا بہترین نمونہ ہیں اور الحمدللہ ایسے واقعات کی بھی کمی نہیں۔

ملفوظات کا حصہ، جو قریب العہد زمانے کا مرتب کیا ہوا ہے کتاب کا سب سے زیادہ جاندار حصہ ہے اور موعظت و بصیرت کا بڑا سرمایہ اپنے اندر رکھتا ہے۔

افسوس ہے کہ مرتب کی مصروفیت کی وجہ سے کتاب میں عربی عبارات میں کافی اغلاط رہ گئی ہیں، حتیٰ کہ آیاتِ قرآنیہ میں بھی، بعض معنوی تسامحات بھی ہیں۔

ص۴۶۶ میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کا سال وفات ۵۹۰ھ لکھا گیا ہے حالانکہ صحیح ۶۳۳ھ ہے۔

ص۴۸۰ میں شیخ لالہ کنبوہ کے تذکرے کے ذیل میں منشی ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی و میرٹھ کو ان کی اولاد میں، اور مولوی بشیر الدین مرحوم ایڈیٹر البشیر اٹاوہ کو منشی صاحب کا پھوپھا لکھا گیا ہے۔ غالباً لکھنا یہ تھا کہ منشی صاحب مولوی صاحب کے پھوپھا تھے مگر یہ بھی صحیح نہیں۔

مولوی بشیر الدین مرحوم کے پھوپھا حاجی ممتاز علی رئیس میرٹھ و اٹاوہ تھے۔ جو حضرت شاہ عبد الغنی مجددی مہاجر مدنیؒ سے بیعت کا شرف رکھتے تھے۔ وہ کنبوہ خاندان کے فرد تھے۔ منشی ممتاز علی ابن شیخ امجد علی "نزہت رقم" مالک مطبع مجتبائی، جن کے مطبع میں غالب کی "عودِ ہندی" پہلی مرتبہ طبع ہوئی اور جن کے مطبع میں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے تصحیح کا کام کیا، میرٹھ کے شیخ خاندان کے رکن تھے اور محلہ شاہ نخان میں ان کا مطبع اور مکان تھا۔ جب ۱۸۸۶ء

میں منشی صاحب نے ہجرت فرمائی اور خاں بہادر مولوی عبد الاحد مرحوم (دہلی) نے ان کا مطبع خرید لیا تو ان کے صاحبزادگان منشی عبد الغنی اور منشی مشتاق علی صاحبان نے جو خود بھی صاحب فن خوش نویس تھے۔ دوسرا مطبع، مطبع مصطفائی کے نام سے جاری کیا۔ یہ مطبع تقسیم سے کچھ قبل تک کھڑکی تفضل حسین خاں دہلی میں کسی نہ کسی درجے میں موجود تھا (دیکھیے تذکرۂ مولانا محمد احسن نانوتوی و سوانح قاسمی، ج ۱)

کتاب میں حضرت شیخ عبد الرزاق جھنجھانوی کے مزارِ مبارک کے فوٹو کے علاوہ ضلع مظفرنگر کے متعدد بزرگان دین کے مزارات کے فوٹو بھی شامل کردیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت شیخ کے ملبوسات اور دیگر بزرگانِ دین کے ان تبرکات کے بھی فوٹو شامل ہیں جو خانقاہ رزاقیہ میں محفوظ ہیں۔

کوئی شک نہیں کہ کتاب صوری و معنوی دونوں حیثیتوں سے حرزِ جاں بنانے کے لائق ہے۔ اگرچہ یہ ایک خاص بزرگ سے متعلق ہے مگر اس میں تصوف اور اربابِ تصوف سے متعلق اتنے گوناگوں مباحث آگئے ہیں کہ کتاب خاصی 'قاموسِ تصوف' بن گئی ہے۔ کتاب کی قیمت بھی موجودہ حالات میں بہت کم ہے۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجاد)

قابلِ مطالعہ اُردو کتابیں

ترقی اُردو بورڈ نے اسکول و کالج کے طلبا کے لیے کتب شائع کی ہیں۔
ان میں سے مندرجہ ذیل کتابیں عام مطالعہ کے لیے مفید ہیں:

بچوں کی کتابیں

۱۔ بھکاری راجہ
۲۔ مہاگری
۳۔ جانور اور ان کے بچے
۴۔ چراغ کا سفر
۵۔ سب کے باپو
۶۔ سر سید احمد خاں
۷۔ راجہ رام موہن رائے
۸۔ پنچ تنتر کی کہانیاں (حصہ اول)
۹۔ پنچ تنتر کی کہانیاں (حصہ دوم)
۱۰۔ پنچ تنتر کی کہانیاں (حصہ سوم)
۱۱۔ چڑیاں

زیرِ طبع

۱۔ گاندھی جی کے مختلف رُوپ
۲۔ بچوں کے نہرو
۳۔ چندر دیو
۴۔ شچندر لال گھوش
۵۔ پنچ تنتر کی کہانیاں (حصہ چہارم)
۶۔ سجاتا اور جنگلی ہاتھی وغیرہ

ملنے کا پتہ:

چلڈرن بُک ٹرسٹ

نہرو ہاؤس۔ بہادر شاہ ظفر مارگ
نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۰۱

daap 74/245

جلد ۷ - شمارہ ۲ - اپریل ۱۹۷۵ء

اِسلام اور عصرِ جدید

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے۔

اپریل سنہ ۱۹۷۵ء

جلد ۷ — شمارہ ۲

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے، (فی پرچہ چار روپے)

" پاکستان کے لیے بیس روپے

" دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(ملنے کا پتہ)

دفترِ رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
ٹیلی فون: ۶۳ ۲۴ ۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل: آر۔ اے۔ اینج پریس لمٹیڈ۔ دہلی

فہرستِ مضامین

فارم IV
دیکھو رول نمبر ۸

رسالہ "اسلام اور عصر جدید" نئی دِلّی ۱۱۰۰۲۵

۱۔ مقام اشاعت	جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵
۲۔ وقفۂ اشاعت	سہ ماہی
۳۔ نام پرنٹر (طابع)	محمّد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵
۴۔ نام پبلشر (ناشر)	محمّد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵
۵۔ نام ایڈیٹر	ڈاکٹر سید عابد حسین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵
۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ	اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵

میں محمّد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمّد حفیظ الدین

۳۱ر مارچ ۱۹۷۵ء

قندیلِ رُہبانی

شاعرِ مشرق اقبال نے کہا ہے ؎

گماں آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رُہبانی

یعنی عام انسانی زندگی میں، جو وہم و گمان کا ظلمت کدہ ہے، مسلمان کی شمعِ ایمان و یقین، اس طرح روشن ہے جیسے بیابان کی اندھیری رات میں، کسی راہبِ مرتاض کی کُٹیا میں چراغ جل رہا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے یقینِ محکم کی روشنی، بے یقینی کی تاریکیوں میں بھٹکنے والوں کو، راہِ راست دکھانے کا کام کرتی ہے۔

شاعر کے اس دعوے کے بارے میں گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں یہ بات صاف کر دینی چاہیے کہ یہاں شمعِ یقین کی روشنی سے مراد، محض وہ نورِ ایمانی نہیں جو درونِ قلب کو منور کرتا ہے بلکہ اس کا بیرونی پَرتو بھی ہے جو مومن کے عملِ صالح میں نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کے دل میں مجرد ایمان کا ہونا دوسروں کی رہنمائی نہیں کر سکتا۔ بلکہ سچ پوچھیے تو مجرد ایمان جو عملِ صالح سے الگ ہو، محض ایک ذہنی تصوّر ہے جس کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں۔ غرض شاعر کا دعویٰ دراصل یہ ہے کہ مسلماں کا عملِ صالح

جو اس کے ایمانِ واثق کا مظہر ہے، اس اخلاقی بحران کو دُور کرنے میں مدد دے سکتا ہے جو ہمارے زمانے میں اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ عام طور پر لوگ خالقِ کائنات اور اس کے مقرر کیے ہوئے نظامِ اخلاق پر پکّا عقیدہ، جو نیک عمل کے لیے لازم ہے، نہیں رکھتے۔ بلکہ بہت سے ایسے بھی ہیں جو سرے سے کسی حقیقتِ مطلق یا دائمی اخلاقی اقدار کے قائل ہی نہیں ہیں۔

اس وضاحت کے بعد ہمیں اس پر غور کرنا ہے کہ کیا شاعر کا یہ دعویٰ خالی شاعرانہ تعلّی ہے یا اس میں کچھ حقیقت بھی ہے۔

اس سلسلے میں چاہیے تو یہ تھا کہ ہم ساری دنیا کے مسلمانوں کی اخلاقی حالت کو نظر میں رکھ کر یہ دیکھتے کہ اس سے شاعرِ مشرق کے دعوے کی کس حد تک تائید ہوتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ہم اپنی محدود معلومات کی بنا ایسا نہیں کر سکتے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو خود اپنے ملک کے مسلمانوں کے مجموعی اخلاق کا بھی گہرا علمی جائزہ لینا ہمارے بس کی بات نہیں، بلکہ ہم محض ایک سطحی اندازہ کر کے، سرسری طور پر یہ بتا سکتے ہیں کہ اقبال کا یہ شعر ان پر کس حد تک صادق آتا ہے۔ مگر اس سطحی اندازے کے لیے بھی اسلامی اخلاق کا ایک معیار سامنے ہونا چاہیے جس پر ہم ہندوستانی مسلمانوں کے مجموعی اخلاقی عمل کو پرکھ سکیں۔

اس معیار کی تلاش میں ہمیں اخلاقِ محسنی یا اخلاقِ ناصری جیسی خشک فلسفیانہ کتابوں کے مطالعے میں سر کھپانے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ چیز ہمیں سعدیِ ہند خواجہ الطاف حسین حالؔی کے کلام میں مل سکتی ہے جس کے اندر صرف مصلحانہ نظموں ہی میں نہیں بلکہ غزلوں میں بھی اسلامی اخلاق کا ست، شعرِ حالؔی کی سادگی اور شیرینی میں سمویا اور گھلا ہوا موجود ہے۔ ان کی ایک غزل کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے جن میں حالؔی نے مخصوص حالات کو مدِّنظر رکھ کر، جو ان کے زمانے میں مسلمانوں کو درپیش تھے، ہمارے لیے اخلاقی زندگی کا ایک مثالی لائحہ عمل مرتب کیا ہے۔ اتفاقاتِ زمانہ سے یا ہماری شامتِ اعمال سے آج کل بھی ہمارے حالات کم و بیش ویسے ہی ابتر ہو گئے ہیں جیسے حالؔی کے زمانے میں تھے۔ اس لیے ان کا یہ نصیحت نامہ اب بھی ہماری رہنمائی

کے لیے ایک روشن مینار کا کام دے سکتا ہے۔

کاٹیے دن زندگی کے ان یگانوں کی طرح
جو سدا رہتے ہیں چوکس پاسبانوں کی طرح

سعی سے اُکتاتے اور محنت سے کنیاتے نہیں
جھیلتے ہیں سختیوں کو سخت جانوں کی طرح

رسم و عادت پر ہیں کرتے عقل کو فرمانروا
نفس پر رکھتے ہیں کوڑا حکمرانوں کی طرح

شادمانی میں گزرتے اپنے آپے سے نہیں
غم میں رہتے ہیں شگفتہ شادمانوں کی طرح

پاتے ہیں اپنوں میں غیروں سے سوا بیگانگی
پر بھلا سکتے ہیں اک اک کا یگانوں کی طرح

آس کھیتی کے پنپنے کی انھیں ہو یا نہ ہو
ہیں اُسے پانی دیے جاتے کسانوں کی طرح

کام سے کام اپنے ان کو، گو ہو عالم نکتہ چیں
رہتے ہیں بتیس دانتوں میں زبانوں کی طرح

آپ ان سیدھے سادے شعروں کو غور سے پڑھیں تو آپ کو ان میں سے ہر شعر میں دو ایک اہم اخلاقی اصول نظر آئیں گے:

پہلا شعر: احتسابِ نفس اور احتسابِ غیر۔
دوسرا شعر: محنت اور جفاکشی۔
تیسرا شعر: پیرویِ عقل اور ضبطِ نفس۔
چوتھا شعر: جذباتی توازن۔
پانچواں شعر: عفو اور کریم النفسی۔
چھٹا شعر: فرض شناسی اور صبر و استقلال۔

ساتواں شعر: تحمل اور حزم و احتیاط۔

مجموعی طور پر ان اشعار کو ایک جامع ضابطۂ اخلاق کے عنوانات سمجھنا چاہیے جس پر عمل کرنے کی حالی نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ یہی وہ ضابطۂ اخلاق ہے جسے اقبال سچے مسلمان کے ایمان و یقین کا مظہر سمجھتے ہیں اور جسے پیشِ نظر رکھ کر انھوں نے یہ بشارت دی ہے کہ اس دینی اور اخلاقی بحران کے زمانے میں جب اہلِ دنیا، عام طور پر خالقِ کائنات اور اس کے بنائے ہوئے قانونِ اخلاق پر وہ محکم عقیدہ نہیں رکھتے جو عملِ صالح کے لیے لازم ہے اور بہت سے تو الٰہ العالمین اور قانونِ الٰہی بلکہ سرے سے کسی حقیقتِ مطلق یا ابدی اخلاقی قدروں کے قائل ہی نہیں ہیں، سچے مسلمان کا ایمان و اخلاق نوعِ انسانی کے لیے شمعِ ہدایت کا کام دے سکتا ہے۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں بہ حیثیت مجموعی یہ اوصاف جنھیں حالی نے اسلامی نظامِ اخلاق کے بنیادی اصول قرار دیا ہے، کہاں تک پائے جاتے ہیں۔

جہاں تک احتسابِ غیر کا تعلق ہے، ہم عقاب کی سی تیز نگاہ سے اپنے برادرانِ وطن، حکومتِ وقت، اقوامِ عالم اور خود اپنی ملت کے ان فرقوں کو جو ہم سے کسی قدر مختلف عقیدہ رکھتے ہیں بلکہ اپنے ہم عقیدہ، ہم خیال، ہم مشرب لوگوں میں بھی ان افراد کو جنھیں ہم اپنا ذاتی حریف سمجھتے ہیں، برابر دیکھتے رہتے ہیں اور ان کی حقیقی یا فرضی خامیوں پر نکتہ چینی اور ملامت کی بوچھار کرنے میں، ذرا بھی کوتاہی نہیں کرتے، بلکہ اکثر زیادتی ہی کر جاتے ہیں۔ مگر احتسابِ نفس کا ہمیں کم ہی دھیان آتا ہے اور جب آتا بھی ہے تو اپنے قصوروں اور گناہوں کو تقاضائے بشریت سمجھ کر بڑی فراخ دلی سے معاف کر دیتے ہیں۔

محنت اور جفاکشی کو لیجیے تو ہمارا غریب طبقہ ــ مزدوروں، کسانوں، دست کاروں کا طبقہ ــ مجموعی طور پر دوسروں سے پیچھے نہیں ہے مگر علمی جائزے کے بغیر پورے یقین کے ساتھ تو نہیں، البتہ روزمرہ مشاہدے کی بنا پر خاصے وثوق کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے متوسط اور اونچے طبقے کی اکثریت کاہلی، سستی،

ہل انگاری کا شکار نظر آتی ہے اور مشکل یہ ہے کہ دنیا کی نظر میں مسلمان کی جو تصویر بنتی ہے وہ انھیں کو دیکھ کر بنتی ہے۔

پیرویِ عقل اور ضبطِ نفس کے معاملے میں ہمارا عمل حالی کی تلقین کے بالکل برعکس ہے۔ حالی کہتے ہیں کہ ہم رسم و عادت کو عقل کے تابع فرمان رکھیں لیکن ہم رسم و عادت کو عقل تو کیا، دین سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ سید احمد بریلوی کی معاشرتی اصلاح اور سید احمد دہلوی کی ذہنی اصلاح کی تمام کوششوں کے باوجود ہم میں سے اکثر لوگ اب تک رسم و عادت کے پرستار ہیں۔ دین کے معاملے میں ہم کم سے کم اتنی ظاہرداری برتتے ہیں کہ زبان سے اس کی حاکمیت کا اقرار کرتے ہیں اور رسم و عادت کے فرمان کو لاطائل تاویلوں کے ذریعے دین کا حکم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں مگر عقل بے چاری کو ہم صدیوں سے کھُلّم کھلّا ہیچ و پوچ کہتے اور سمجھتے چلے آئے ہیں۔ ہمارے علماء اُسے مذہب کا، ہمارے شعرا عشق کا اور ہمارے فقرا عرفان کا حریف ٹھیرا کر ٹھکراتے رہے ہیں۔ اسی طرح نفسِ امارہ پر حکم رانوں کی طرح "کوڑا رکھنے" کے بجائے، جس کی حالی نے ہمیں ہدایت کی ہے، ہم اس کی محکومی بلکہ غلامی اختیار کر کے نفس لوامہ کے کوڑے کھاتے رہتے ہیں۔

اخلاقی ضبط سے محروم ہونے کا اثر قدرتی طور پر ہماری جذباتی زندگی پر یہ پڑتا ہے کہ ہم اس میں اعتدال و توازن قائم نہیں رکھ سکتے۔ غم میں "شادمانوں کی طرح شگفتہ رہنا" تو کجا، ہم تو اتنا ظرف بھی نہیں رکھتے کہ غم کی حالت میں ظاہری سکونِ خاطر برقرار رکھ سکیں، آہ و فریاد، نالہ و ماتم سے باز رہیں اور شادمانی میں، جو ہمیں شاذونادر ہی نصیب ہوتی ہے" اپنے آپے سے نہ گزرنا" بھی جس حد تک حالی مسلمان کے تمکین و وقار کے شایاں سمجھتے ہیں، ہمارے بس کی بات نہیں رہی۔

" اپنوں میں بیگانگی" یا کبھی ان سے یگانگی کا برتاؤ کرنا، ان کی بدخواہی کا جواب خیرخواہی سے دینا، ہمارے عمل ہی سے نہیں بلکہ ہمارے نصب العین سے بھی خارج ہو چکا ہے۔ اب تو ہماری گھریلو زندگی، ہماری سیاسی زندگی، ہمارے مدرسوں،

ہماری خانقاہوں میں یہ بات غیرت و حمیت اور ہمت و مردانگی کا ناگزیر تقاضا بن چکی ہے کہ بھائی بھائی سے حقیقی یا فرضی بدسلوکی کا یا نکتہ چینی اور ملامت کا، خواہ وہ خلوص اور ہمدردی سے کیوں نہ کی گئی ہو، بھرپور بدلہ لے، اسے ہر طرح کا نقصان پہنچائے، اسے بدنام کرکے اس کی عزت کو مٹی میں ملانے کی کوشش کرے۔

اب رہی یہ بات کہ ہم اپنے اندر اپنے فرائض کا، خاص کر اس اجتماعی فرض کا گہرا احساس پیدا کریں کہ ہم اپنی ملت کے کشتِ ویران کو نئے سرے سے سرسبز کرنے کے لیے، ہر صورت میں، ہر حال میں، محنت اور عرق ریزی سے آبیاری کرتے رہیں، چاہے اس کے پنپنے کی اُمید ہو یا نہ ہو، سو حالی کی اس نصیحت کو تو شاید ہم سننا بھی گوارا نہ کریں۔ اس لیے کہ اب ہمارے دل میں یہ عقیدہ باقی نہیں رہا کہ خداوند تعالیٰ قادر مطلق ہے، جب چاہے حالات کو بدل سکتا ہے اور ہمیں اپنی محنت کے صلے میں کامیابی اور سرفرازی عطا کر سکتا ہے اور اگر بالفرض اس کی مشیت یہی ہے کہ مسلمان کچھ دن اور ابتلا کے دور سے گزریں، تو خود ہمیں اپنی سعی کا اجر ضرور ملے گا۔ ہماری، یعنی ہندوستانی مسلمانوں کے متوسط اور اونچے طبقے کی محنت اور عرق ریزی کی عادت زیادہ تر سلطنتِ مغلیہ کے آخری دور میں چھوٹ گئی، جب ہم بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے، بزرگوں کی محنت کا پھل کھا کر چین سے بسر کرتے تھے اور جو رہی سہی باقی تھی وہ بھی برطانوی حکومت کے دورِ آخر میں جاتی رہی جب ہم میں سے بہتوں کو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر خاص مراعات دی جاتی تھیں۔

حالی کی تلقین کا آخری نکتہ، جو ہمارے لیے اس لحاظ سے سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ موجودہ ناسازگار ماحول میں ہمیں عافیت کی زندگی بسر کرنے کا سلیقہ سکھاتا ہے، ہمارے لیے سب سے زیادہ تلخ گھونٹ ہے جو کسی طرح ہمارے حلق سے نہیں اُترتا۔ حالی کا کہنا یہ ہے کہ جب تم حریفوں کے ہجوم میں اس طرح گھرے ہوئے ہو جیسے بتیس دانتوں کے بیچ میں زبان ہوتی ہے تو تم زبان کھولنے بلکہ ہلانے میں بھی بہت احتیاط برتو۔ چاہے زمانے بھر کے حریف تم پر تمھاری ان کوششوں

پر، جو تم اپنی صلاح و فلاح کے لیے کر رہے ہو، جا اور بے جا اعتراض اور طنز و طعن کرتے رہیں، تم ان سے مت الجھو اور خاموشی سے اپنا کام کیے جاؤ مگر جب ہمارا یہ حال ہے کہ ہم جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اپنوں کی نکتہ چینی کو برداشت نہیں کرسکتے بلکہ اینٹ کا جواب پتھر سے دیتے ہیں تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ غیروں کی تلخ و ترش باتوں کو چپ چاپ سنتے رہیں اور اپنے کام سے کام رکھیں۔ ہمارا تو کام ہی یہ ہو گیا ہے کہ اپنے پرائے سب کے مقابلے میں تیغِ زبان کے جوہر دکھاتے رہیں چاہے ہمارے وار اُلٹ کر خود ہمیں کو مجروح کرتے ہوں۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ ہم ہندوستانی مسلمانوں کو بہ حالت موجودہ ایمان و یقین کا وہ درجہ حاصل نہیں ہے جو مثالی اعمالِ صالحہ کی صورت میں روشن ہو کر بے یقینی اور بے اصولی کی ظلمت میں بھٹکنے والے، ابنائے زمانہ کی رہنمائی کرے بلکہ ہم تو ؎

او خویشتن گم است کرا رہبری کند

کے مصداق بن کر رہ گئے ہیں۔ خدا ہمیں یہ توفیق دے کہ ہم اس ابدی، اخلاقی نصب العین کو جو حق تعالیٰ نے اپنے کلام پاک میں ہمارے لیے مقرر کیا ہے اور قرآنی تعلیمات کو جو، اقبال اور حالی جیسے ترجمان ہمیں، ہماری زبان میں، اپنے اپنے رنگ میں سمجھانا چاہتے تھے، سمجھیں اور اسے حاصل کرنے کی اپنی سی سعی کریں تاکہ جسمانی اور روحانی ہلاکت کے خطروں سے، جو آج کی دنیا میں ہمارے سروں پہ منڈلا رہے ہیں، خود بھی نجات پا سکیں اور اپنی مثال سے دوسروں کو بھی راہِ نجات دکھا سکیں۔

السعی منی والاتمام من اللہ

حضراتِ صوفیا کے تذکرے[٥]

مولانا امتیاز علی خاں عرشی

مسلمانوں میں تاریخ نویسی اور تذکرہ نگاری کا ذوق وشوق سیرتِ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی تدوین سے پیدا ہوا ہے۔

آپ کی ذاتِ گرامی انسانوں کے لیے نمونۂ عمل بنائی گئی ہے۔ اس لیے آپ کے پیروؤں نے آپ کی زندگی کے ہر گوشے کو تلاش وجستجو کا موضوع قرار دیا۔

اندرون خانہ آپ کیا کرتے تھے۔ بیویوں کے ساتھ کیا برتاؤ تھا۔ اپنے بچوں سے کس طرح پیش آتے تھے۔ باندی، غلاموں اور خدام سے کیا طرزِ عمل اختیار فرمایا تھا۔

بیرونِ خانہ کیا روش تھی۔ دشمنوں سے معاملات کا انداز کیسا تھا۔ دوستوں سے کس طرح نبھاؤ ہوتا تھا۔ جس پیام کو لے کر تشریف لائے تھے، اُسے کیونکر دوسروں تک پہنچایا۔ درست عقائد کی کس انداز پر تبلیغ کی۔ غلط خیالات اور توہمات کی بیخ کنی میں کس نوع کی سعی فرمائی۔

---

٥ مولانا کا یہ گراں قدر مضمون درحقیقت "تذکرہ حضرت غوث الاعظم" مصنفہ حضرت میکش اکبرآبادی، مطبوعہ رام پور کا مقدمہ ہے، جسے ہم اپنے قارئین کے فائدہ کی خاطر شائع کر رہے ہیں۔

امیروں سے برتاؤ کیسا کیا۔ غریبوں کی دلجوئی میں کس طرح کامیابی حاصل کی۔ اپنے رب سے کیا راز و نیاز رہے۔ عبادت و ریاضت میں کیا کیا مشقتیں جھیلیں۔

میدانِ رزم میں کن ضابطوں پر عمل کیا۔ اور بزم میں رونق افزا ہوئے تو کیا آداب ملحوظ رکھے۔

غرضکہ آپ کی خلوت و جلوت کے ایک ایک تار کو تلاش کر کے حسنِ عمل اور پاکیزگی عقائد کا ایک جامۂ زرتار اور خلعتِ فاخرہ تیار کر دیا، جو بقدرِ ظرف ہر قامت کے لیے باعثِ صد فخر و ناز ہے، اور قیامت تک ہر انسان کے واسطے سبب ہزار زیب و زینت بنا رہے گا۔ ربِّ صلِّ وسلّم و بارک علیہ

آپ کے بعد خلفاے راشدین کی سیرتیں مرتب کی گئیں۔ تاکہ سارے عالم پر یہ نکتہ روشن ہو جائے کہ دین و دنیا کی فلاح و بہبود کا جو نظام پیغمبرِ آخرالزماں علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مسلمانوں کو وراثت میں ملا تھا، اُس کو عمل میں لا کر ان بزرگ انسانوں نے انسانیت کو کتنا بلند کر کے دکھایا۔ اور اگر کسی شک زدہ عقل کو اس کے عملی ہونے میں شُبہ ہو، تو وہ اُس تین دھائی مدّت کی کسوٹی پر کسی ہوئی حکمرانی و جہانبانی کی بے نقاب زندگی کو دیکھ کر اپنی تسکین کر لے۔

خلفاے راشدین کے بعد اسلامی زندگی دو حصّوں میں تقسیم ہو گئی اور خلافتِ راشدہ نے دین و دنیا دونوں کو جس یک رنگی میں پیش کیا تھا، بعض تاریخی و تہذیبی عوامل کے زیرِ اثر اُس میں دوئی آ گئی، تو جہاں حکمرانوں کی تاریخ مرتب ہوئی وہاں ائمہ دین اور اکابرینِ اُمّت کے حالات کی تدوین بھی عمل میں آنے لگی۔

مقصد یہ تھا کہ رسولِ پاکؐ اور خلفاے راشدین کے عہدِ زرّیں کے کوائف و حالات تالیف کرنے والوں کے بارے میں یہ اطمینان کر لیا جائے کہ وہ اعتبار و استناد کا اصلی پایہ رکھتے تھے اور انھوں نے ان بزرگ ہستیوں کے بارے میں جو معلومات مہیّا کی ہیں، وہ صحت کا بلند مرتبہ پانے کی حقدار ہیں۔ نیز یہ بھی یقین کیا جا سکے کہ قرآنِ پاک اور احادیثِ شریفہ سے مسائل کا استنباط کرنے والے اپنی نجی اور کاروباری

دونوں طرح کی زندگیوں میں کس درجہ خداترس اور شیدائی مذہب تھے تاکہ ان کی مرتب کی ہوئی فقہ (قانونِ حیات) پر باطمینان عمل پیرا ہوا جائے۔

اسی طرح محدثین اور فقہا دونوں کے حالات پر مشتمل تذکرے تالیف کیے گئے ا وہ بھی اس جامعیت اور استقصا کے ساتھ کہ آج کی ترقی یافتہ دنیا بھی انگشت بدندان آتی ہے۔

خلافتِ راشدہ کے بعد اہلِ علم بھی دو حصوں میں منقسم ہو گئے تھے۔ ایک وہ جو حکومت چلانے میں خلفا اور اُمرا کا ہاتھ بٹا رہے تھے، تاکہ حتی الامکان حکومت کو مذ کے تحت رکھا جا سکے۔ دوسری جماعت ایسے بزرگوں کی تھی جن پر خشیۃ اللہ کا اتنا غا تھا کہ وہ اپنے ہاتھوں کو دنیا کی مباح آلودگی سے بھی بچانا چاہتے تھے اور اس خائف تھے کہ حقوق العباد کے تلف کرنے کے ملزم نہ قرار پائیں۔ کیونکہ یہ حقوق اللہ تا کرنے سے زائد خوفناک جرم ہے، چنانچہ ان کی زندگی کی نمایاں حیثیت زہد و ورع ا ترکِ دنیا و اختیارِ عقبیٰ نظر آتی ہے۔ یہ حضرات تحصیلِ علم کے ساتھ اور اس کے بعد آخری سانس تک علم کو عمل کے سانچے میں ڈھالنے کے درپے رہے اور اپنی حیا ستعار کے ان تمام لمحوں کو جو کام میں لگائے جا سکتے تھے، خدا اور اس کے رسولِ پا کے احکام کی تعمیل و تبلیغ میں صرف کرتے رہے۔ انھوں نے جس مفہوم میں دنیا ترک کی وہ رہبانیت ہرگز نہ تھی۔ کیونکہ ان کے ہادیِ برحق نے فرما دیا تھا کہ لَا رَهْبَانِيَّةَ فِی الْاِسْلَامِ (اسلام میں رہبانیت کی کوئی گنجایش نہیں ہے) چنانچہ انھوں نے شا بیاہ بھی کیے، بچوں کو پالا پوسا بھی، اور پروان چڑھا کر امتِ محمدیہ میں اضافے کا با بھی بنے۔ اُن کی ترکِ دنیا کا مطلب یہ بھی تھا کہ خدا سے غافل نہیں رہنا چاہیے، "بیار و دست بکار" کا مصداق صحیح بنا دینا چاہیے۔ عارفِ رومی نے اسی طرف اش کرتے ہوئے فرمایا ہے:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقره و فرزند و زن

یہ حضرات پہلے زہاد اور پھر صوفیا کے لقب سے پکارے جانے لگے۔ ان کے علم وعمل اور زہد و ورع نے عام مسلمانوں کی زندگی درست کرنے میں بڑی اہم خدمت انجام دی ہے۔ دولت وجاہ کے نشے میں سرشار انسان ان کی خاموش اور پرسکون زندگی سے اثر قبول کیے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ اور کبھی نہ کبھی ان کی تعلیم و تبلیغ سے رعایا کی خدمت و نگرانی میں لغزشوں سے تائب ہونے پر مجبور ہو جاتے تھے۔

حضرات صوفیا کے ارادتمندوں نے بھی ان کے حالات پر چھوٹی بڑی سیکڑوں کتابیں لکھ ڈالیں۔ یہ کام سب سے پہلے عربی میں ہوا، اور اس صنف کے پہلے مؤلف ابوعبداللہ محمد بن علی بن الحسن الحکیم الترمذی قرار پائے جو تقریباً ۳۲۰ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ یہ علم ظاہر و باطن دونوں کے جید عالم تھے اور اپنے صوفیانہ خیالات کی بنا پر اپنے اہل وطن کے ہاتھوں اذیتیں جھیل کر فوت ہوئے ہیں۔ انھوں نے طبقات الصوفیہ کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی، جو اب ناپید ہے۔

ان کے بعد حضرت ابوسعید احمد بن محمد بن زیاد البصری معروف بہ ابن الاعرابی نے "طبقات النساک" کے نام سے ایک تذکرہ لکھا۔ آپ مورخ، محدث اور صوفی ہیں۔ شیخ الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۹۷ھ کی صحبت میں رہ کر اس راہ کے نشیب و فراز سے آگاہ ہوئے اور مکہ معظمہ جا کر "شیخ الحرم" کے عہدے کی خدمات انجام دیں اور وہیں وفات پائی۔

آپ کی کتاب بھی نہیں ملتی۔ مگر علامہ ذہبی نے اس سے فائدہ اُٹھایا تھا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ آٹھویں صدی ہجری تک یہ اہل علم کی دسترس میں تھی۔

بعد ازاں ابوالعباس احمد بن محمد موسی متوفی ۳۹۶ھ نے طبقات الصوفیہ نام سے ایک تذکرہ لکھا۔ صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اب یہ بھی نہیں ملتا۔

ان کے بعد ابوعبدالرحمٰن محمد بن الحسین بن محمد السلمی النیا بوری متوفی ۴۱۲ھ نے مذکورۂ بالا نام سے ایک کتاب لکھی۔ علامۂ ذہبی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ

"شیخ الصوفیہ" اور "صوفیا کے مورخ" ہیں۔ سو سے زیادہ کتابیں انھوں نے تصنیف کی تھیں۔ ان کا تذکرۂ صوفیا اہلِ علم میں بے حد مقبول ہوا۔ حتیٰ کہ شیخ فرید الدین عطا نیشاپوری نے جو ان کے ہم وطن بھی تھے، اسے اپنے تذکرے کی بنیاد بنایا۔

یہ تذکرہ ۱۹۶۰ء میں بڑی صحت اور صفائی کے ساتھ ہالینڈ کے شہر لیڈن سے چھپا اور اب اہلِ علم کی دسترس میں ہے۔

اُسی زمانے میں اصفہان کے ایک بزرگ نے طبقات الصوفیا ہی کے نام سے ایک تذکرہ لکھا تھا۔ اِن کا نام ابوسعید محمد بن علی بن عمر والنقاش ہے اور یہ ۴۱۴ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ بدقسمتی سے یہ بھی ناپید ہو گیا۔

شیخ ابوعبدالرحمٰن سلمی کی کتاب پر قیاس کر کے کہا جاسکتا ہے کہ اب تک تذکرہ ہائے صوفیا جامع نہ تھے اور اس لیے حجم میں بھی مختصر ہوتے تھے۔ مگر چوتھی صدی میں اصفہان کے اندر ایک بزرگ پیدا ہوئے جو ابونعیم احمد بن عبداللہ بن احمد اصفہانی کے نام سے مشہور ہیں، یہ حدیث کے حافظ شمار کیے جاتے ہیں اور مو بھی ہیں۔ اربابِ جرح و تعدیل کی رائے یہ ہے کہ ابونعیم حفظ و روایت دونوں میں قابلِ وثوق محدث گزرے ہیں۔ انھوں نے "حلیۃ الاولیاء وطبقات الاصفیاء" نام سے ایک جامع تذکرہ لکھا اور اس میں صحابہ کے مبارک عہد سے شروع کر اپنے زمانے تک کے اکابرینِ صوفیا کا مفصل حال درج کیا۔ یہ کتاب دس جلدو مصر سے شایع ہو چکی ہے اور ہر صاحبِ ذوق کے لیے قابلِ درس و استفادہ۔ حافظ ابونعیم اصفہانی نے ۴۳۰ھ میں اپنے وطن میں انتقال کیا ہے۔

ان کے بعد مجدد الدین ابوعبداللہ حسین بن نصر الکعبی الموصلی الشافعی معر ابن الخمیص متوفی ۵۲۲ھ نے "مناقب الابرار و محاسن الاخیار" تالیف کی کہ جس طبقاتِ سلمی، حلیۃ الاولیا، بہجۃ الاسرار، اور رسالہ قشیریہ کے مطالب کو بحذ و اسانید یک جا کر دیا تھا۔ خوش قسمتی سے اس کے قلمی نسخے برلن (جرمنی)، قاہرہ، دمش اور ترکی کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ یہ کتاب اپنی مذکورہ خصوصیت کی بنا

اشاعت ہے۔

ان کے بعد اس محفل میں ایک ایسے عالم تشریف لاتے ہیں، جو حلقۂ صوفیا میں
ئفت تنقید کی بنا پر بے حد نامقبول ہیں۔ ان کا نام جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمٰن
،ابن محمد الجوزی البغدادی ہے۔ یہ ۵۹۷ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ تاریخ و حدیث
نھیں علامہ تسلیم کیا جاتا ہے اور تقریباً تین سو کتابوں کے مصنف ہیں۔

انھوں نے "تلبیسِ ابلیس" کے نام سے ایک بڑی چونکا دینے والی کتاب تصنیف
ے جس میں اس مسئلے سے بحث ہے کہ کیا خدا اور رسول کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنے
لو ایسی ریاضتوں اور مشقتوں میں مبتلا کریں جو ہمارے جسم کو ناقابلِ برداشت دکھ
کلیف پہنچاتی ہوں؟ اس سلسلے میں انھوں نے حکایاتِ صوفیا سے ایسے واقعات
ا ہے جن میں خوشنودیِ رب کی خاطر صوفیا نے اپنے آپ کو تکلیفوں میں ڈالا ہے،
پھر اُن پر نکیر کی ہے گویا وہ اس قسم کے واقعات کی سچائی کے منکر ہیں۔

لیکن آپ سن کر تعجب کریں گے کہ انھیں ابن جوزی نے "صفۃ الصفوۃ" نام
ک کتاب تصنیف کی ہے جو ابو نعیم کی "حلیۃ الاولیا" کی تلخیص ہے اور حق یہ ہے کہ
ین خلاصہ کیا ہے۔ اس میں صرف سالکوں کا ہی تذکرہ نہیں ہے، بلکہ مجذوبوں کے
سے بھی کتاب کو آراستہ کیا ہے اور اکابرینِ صوفیا کے ایسے احوال و اعمال کا ذکر
ہے جو شریعتِ مصطفویؐ کی محبت کو تازہ اور فعّال بنانے والے ہیں۔ چنانچہ
ف و تصوّف سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے اس کا مطالعہ حلیۃ الاولیا
مقابلے میں زیادہ ضروری ہے۔ یہ کتاب ۱۳۵۵ھ میں دائرۃ المعارف حیدر آباد کی
ب سے شایع ہو چکی ہے۔

اس کتاب کے قبل و بعد اور بھی تذکرے لکھے گئے ہیں مگر میں اُن کا ذکر یہاں
ضروری خیال کرتا ہوں اور فارسی زبان میں لکھے گئے تذکرہ ہائے صوفیا کی طرف
ہوں۔

[illegible]

عبداللہ بن محمد الانصاری الہروی متوفی ۴۸۱ھ کا مرتبہ ہے۔ یہ دراصل ابوعبدالرحمٰن السلمی کے طبقات الصوفیہ کا ترجمہ ہے، جس میں شیخ الاسلام نے کچھ مشائخ کے حالات کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اس کتاب کے تین نسخوں کا اب تک پتہ چلا ہے۔ ان میں سے دو ترکی میں اور ایک کلکتے میں محفوظ ہے۔ یہ آخری نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی کے کتب خانے کا ہے۔ مسٹر آئی وناف نے فہرستِ مخطوطاتِ فارسی (صفحہ ۸، تا ۸۳) میں اس سے تفصیلی بحث کی ہے۔ شیخ الاسلام کے بعد اس موضوع پر شیخ فریدالدین ابوحامد محمد بن ابراہیم عطار نیشاپوری نے قلم اٹھایا، اور تذکرۃ الاولیا کے نام سے ایک تذکرہ مرتب کیا جو بزمِ صوفیا میں بہت معتبر اور مقبول مانا گیا اور اس لیے متعدد بار یورپ، ہندستان اور ایران میں چھپ بھی چکا ہے۔ میرزا محمد خاں قزوینی نے جو ایران کے بہت مشہور محقق گزرے ہیں، اس کے یورپین ایڈیشن کے دیباچے میں لکھا ہے کہ:

"از حیث بیانِ مقاماتِ عارفین و مناقبِ صوفیہ و مکارمِ اخلاقِ مشائخ طریقت و سیرتِ اولیا و صالحین و شرحِ مجاہدِ حالات و چگونگیِ اوضاع ایشاں در زہد و ورع و ریاضتِ شاقہ و مجاہداتِ بسیار سخت و سخنانِ حکمت آمیز و نصائح و مواعظِ بسیار سودمند بحالِ ہیئتِ اجتماعیہ عامۂ ناس کہ از ایشاں منقول است، و ازیں حیثیات ایں کتاب اہمیتی بسیار عظیم و تاثیری بسیار قوی دارد، بلکہ میتواں گفت دریں باب عدیم النظیر است۔"

اس کتاب کے بعد مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامی متوفی ۸۹۸ھ کی مشہورِ زمانہ کتاب نفحات الانس کا نام آتا ہے۔ یہ کتاب شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کے تذکرے پر مبنی ہے، اور اپنے چند در چند خصائص کی بنا پر اس درجہ مقبول ہوئی کہ شاید ہی اس موضوع کی کسی دوسری کتاب نے یہ قبولِ عام حاصل کیا ہو۔ دنیا کے کتب خانوں میں اس کے سیکڑوں منقش و مذہب نسخے محفوظ ہیں۔ رضا لائبریری میں ایک ایسا نسخہ بھی ہے جسے شاہزادہ داراشکوہ نے دو بار پڑھا ہے اور اس کے

ب کی غلطیوں کی تصحیح کی ہے اور سرورق پر دو بار اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔
اس کتاب میں تقریباً ۵۶۷ صوفی مرد اور عورتوں کا ذکر ہے۔ ایرانی فاضل ب علی اصغر حکمت نے مولانا جامی پر ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں نفحات کے ے میں مشہور انگریز مستشرق براؤن کی رائے کا حسبِ ذیل ترجمہ درج کیا ہے، ں سے کتاب کی عمدگی کا اندازہ بخوبی ہوجاتا ہے۔ لکھا ہے کہ:

"این کتاب بسبکی تازہ و مستقیم کہ متناسب باچنیں تالیفی است،
تحریر شدہ و فی الحقیقت ذوقِ جامی در تالیف این کتاب بآن پایہ
از لطافت و نیتِ او بآن درجہ از خلوص است کہ خودرا دز ہا و یۂ
نقطہ پردازی و عبارت سازی مستغرق نساختہ و مانند دیگر نویسندگانِ
آن زمان کتابِ خودرا بایں عیب آلودہ نفرمودہ"

ں رائے کے بعد خود علی اصغر حکمت فرماتے ہیں کہ:

"براستی شیوۂ انشا، مولانا در تحریرِ نفحات الانس آن را در عدادِ
بہترین آثارِ نثرِ فارسی در قرنِ نہم قرار می دہد"

مولانا کی اس کتاب میں کچھ مشکل مقامات بھی ہیں۔ مولانا کے شاگردِ رشید بنی الدین عبدالغفور لاری متوفی ۹۱۳ھ نے ان پر مفید حاشیے لکھے ہیں اور آخر میں نود مولانا کا مفصّل حال تحریر کیا ہے۔ اس کتاب کے ساتھ یہ حاشیے ضرور پڑھنے چاہئیں۔

ابوالغازی سلطان حسین بن منصور بن بالقرا ابن عمر شیخ بن امیر تیمور گورگان متوفی ۹۱۱ھ نے مجالس العشاق کے نام سے ایک تذکرہ لکھا ہے۔ ان میں ان حضرات کا ذکر کیا گیا ہے جو عشق و محبت کی دنیا میں نیک نام گزرے ہیں۔ اگرچہ مؤلف نے اس زمرے میں سلاطین، امرا اور عوام میں سے نام آور عاشقوں کو بھی شامل کرلیا ہے لیکن زیادہ تر اہل اللہ کا ذکر ہے، جو محبتِ الٰہی میں قیس و فرہاد سے منزلوں آگے نکل گئے ہیں۔ یہ کتاب بھی طبع ہو چکی ہے اور اپنے موضوع کے اچھوتے پن کی بنا پر

لائقِ مطالعہ ہے۔

ہندستان میں اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سب سے اہم اور قابلِ استناد تذکرہ اخبار الاخیار ہے جسے شیخ عبدالحق محدثِ دہلوی متوفی ۱۰۵۲ھ نے ۹۹۹ھ میں مرتب کیا تھا۔ اس میں ۲۵۵ مشائخِ طریقت کا تذکرہ ہے۔ شروع میں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا حال، درمیان میں صوفیاے ہند کا تذکرہ اور آخر میں اپنا اور اپنے خاندان کا ذکر ہے۔ یہ تذکرہ بے حد مشہور ہے اور بارہا چھپ چکا ہے۔

شیخ محدثِ دہلوی کے ایک معاصر عبدالصمد بن افضل محمد بن یوسف انصاری نے جو شیخ ابوالفضل کا بھانجا ہے، ۱۰۱۵ھ میں ایک تذکرہ لکھا تھا۔ اس میں تقریباً انھیں حضرات کا تذکرہ کیا گیا ہے جو اخبار الاخیار میں مذکور ہیں۔ اس کے تین نسخوں کا پتا چلتا ہے جن میں سے ایک پٹنے میں ہے۔

اسی عہد میں ایک شطاری بزرگ گزرے ہیں جن کا نام محمد غوثی بن حسن بن موسی مانڈوی ہے۔ انھوں نے گلزار ابرار نام کا ایک تذکرہ ۱۰۲۲ھ کے لگ بھگ مرتب کیا تھا جس میں ۵۰۵ اولیا کا ذکر ہے۔ اس کے متعدد نسخے دستیاب ہوتے ہیں کتاب کا اُردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے اور یہ ترجمہ چھپ بھی گیا ہے۔ اسٹوری نے اپنی کتاب پرشین لٹریچر (ج ۱ ح ۲ ص ۹۸۴) میں اس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں مفید معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ رضا لائبریری میں اس کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے جسے میں نے متعدد بار دیکھا ہے، اس بنا پر میں اسٹوری کی رائے سے اتفاق کرتا ہوں

شاہ جہاں بادشاہِ ہندستان کے عہد میں ایک صاحب تھے میر اکبر علی حسینی اردستانی انھوں نے مجمع الاولیا کے نام سے ایک ضخیم تذکرہ لکھ کر شاہ جہاں کے نام معنون کیا تھا اس میں ۱۴۱۴ سو بزرگوں کا حال لکھا گیا ہے۔ اس کے متعدد نسخے دنیا کے کتب خانوں میں ملتے ہیں۔ خود رضا لائبریری میں دو مخطوطے محفوظ ہیں۔ ان میں سے ایک مکمل ہے۔

شاہ جہاں کے بڑے بیٹے محمد دارا شکوہ متوفی ۱۰۶۸ھ نے ۱۰۴۹ھ میں سفینۃ الا

سے ایک کتاب مرتب کی تھی، جو بہت مشہور ہوئی، اور اس لیے متعدد بار چھپ چکی ہے۔
ان کے بعد عبدالرحمٰن بن عبدالرسول عباسی چشتی متوفی ۱۰۹۴ھ کا نام آتا ہے
ھوں نے مراۃ الاسرار کے نام سے ایک تذکرہ مرتب کیا۔ اس کے بھی متعدد نسخے ملتے
ں۔ ان کے درمیان میں اور ان کے بعد بھی بہت سے تذکرے لکھے گئے ہیں، مگر میں
ینۃ الاصفیا پر فارسی تذکروں کی بحث ختم کرتا ہوں۔

خزینۃ الاصفیا مفتی غلام سرور لاہوری کی تصنیف ہے، اور اس بحث پر جامع
رمفید کتاب شمار کی جاتی ہے۔ میں نے بھی اس سے بار بار استفادہ کیا ہے۔ اس میں
فتی صاحب نے اپنے پیشروؤں کے اہم بیانوں کا خلاصہ دے دیا ہے۔ نیز ایک
ام اپنی طرف سے یہ کیا ہے کہ جن حضرات کی تاریخ وفات ملتی ہے ان کے لیے
طعاتِ تاریخ لکھ کر شاملِ کتاب کر دیے ہیں۔ اگرچہ یہ قطعے ہر موقع پر صحیح تاریخ نہیں بتاتے،
یکن پھر بھی بہت کام آتے ہیں۔

یہ کتاب ۱۲۸۲ھ میں تمام ہوئی تھی اور لاہور، لکھنؤ اور کان پور میں چھپ چکی ہے۔

اُردو زبان میں صوفیائے کرام کے جو عمومی تذکرے میری نظر سے گزر چکے ہیں، وہ
سب ذیل ہیں:

ترجمۂ نفحات الانس۔ یہ مولانا جامی کی کتاب کا اُردو ترجمہ ہے، جسے مولانا حافظ
سید احمد علی چشتی نظامی نے مرتب کیا، اور نول کشور پریس لاہور میں ملک حسین الدین کے
اہتمام سے طبع ہوا۔ ترجمہ رواں اور بامحاورہ ہے اور رضا لائبریری میں محفوظ ہے۔

عربی کی ایک کتاب ہے لواقح الانوار فی طبقات الاخیار جو طبقاتِ کبریٰ کے
نام سے مشہور ہے اور چونکہ ابوالمواہب عبدالوہاب بن احمد شعرانی متوفی ۹۷۳ھ
کی تالیف ہے، اس لیے طبقاتِ شعرانی بھی کہلاتی ہے۔ یہ کتاب ۲ جلدوں میں ۱۲۸۶ھ
کے اندر مصر سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

مولانا سید عبدالغنی صاحب وارثی نے جو حیدرآباد میں اسسٹنٹ اکاؤنٹنٹ
جنرل تھے، ۱۹۰۵ء میں اس کا اُردو ترجمہ تمام کیا، اور مطبعِ شمسی آگرہ نے اس کی

اس کتاب کا مرتب حضرت شیخ ابوسعید کے پڑپوتے کا بیٹا ہے اور اس لیے اُس نے جو کچھ لکھا ہے وہ صاحب البیت کے بیان کی حیثیت رکھنے کی وجہ سے لائقِ اعتبار ہے۔

اس زمرے کی ایک اہم کتاب کشف الآثار ہے جسے شیخ حبیب اللہ بن محمد علی بن نصیر الدین اکبر آبادی دہلوی نے ۱۱۳۲ھ میں مرتب کیا۔

حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۶۱ھ کی ایک سوانح عمری نور الدین علی بن یوسف الشطنوفی اللخمی الشافعی متوفی ۷۱۲ھ نے تالیف کی تھی۔ کشف الآثار اس کا فارسی ترجمہ ہے۔ اسٹوری نے اس کے دو نسخوں کا ذکر کیا ہے۔ تیسرا نسخہ رام پور میں محفوظ ہے۔

اصل کتاب کا ایک فارسی ترجمہ زبدۃ الآثار کے نام سے شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے بھی کیا ہے۔ یہ ۱۸۹۰ء میں اُردو ترجمے کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

تیسرا ترجمہ بدر الدین بن ابراہیم سرہندی مؤلف حضرات القدس نے کیا تھا۔ وہ غالباً نایید ہے۔

اس زمرے کی ایک اور کتاب حضرت مولوی معنوی متوفی ۶۷۲ھ کی سیرت ہے۔ جسے فریدون بن احمد سپہ سالار نے ۷۳۰ھ میں "رسالہ در احوالِ مولانا جلال الدین مولوی" کے نام سے لکھا اور پروفیسر سعید نفیسی کی تصحیح اور مقدمے کے ساتھ ۱۳۲۵ھ میں تہران میں چھپ کر شائع ہوا۔

اس کے مؤلف نے مولانا روم کے مجاہدہ و ریاضت، صورتِ نماز، صورتِ تقویٰ و ورع، جذباتِ وصل و صفتِ عشق، سکر و استغراق، صفاتِ توجہ و مقامِ اتحاد، سببِ سماع اور نہایتِ سلوک پر نہایت عمدہ الفاظ میں روشنی ڈالی ہے۔

اسی زمرے کی ایک نادر کتاب سیر محمدی ہے جو محمد علی سامانی نے ۸۳۱ھ میں لکھی تھی، اس میں دکن کے مشہور بزرگ حضرت سید محمد حسینی گیسو دراز خلیفہ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے احوال و مواجید سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب نہایت دل نشیں اور پر از معلومات ہے اور بجا طور پر اس کی مستحق ہے کہ باہتمام شائع کی جائے۔

شیخ بہاء الدین نقشبند رحمۃ اللہ علیہ کے حالات و کرامات پر انیس الطالبین وعدۃ السالکین نام سے شیخ صلاح الدین مبارک بخاری نے ۷۹۱ھ میں ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کے متعدد نسخے یورپ میں اور دو نسخے رضا لائبریری میں محفوظ ہیں۔

اسی سلسلے کے ایک بزرگ خواجہ عبید اللہ احرار تھے۔ جنھوں نے ۸۹۵ھ میں وفات پائی ہے۔ ان کے صاحبزادے محمد القاضی نے، جو ۹۲۱ھ میں فوت ہوئے ہیں، ان کے حالات پر سلسلۃ العارفین کے نام سے ۹۱۰ھ میں ایک مفصّل جامع تذکرہ مرتب کیا تھا۔ اس کے صرف دو نسخے دستیاب ہوئے ہیں۔ ایک علی گڑھ کے ذخیرۂ سبحان اللہ خاں میں ہے اور دوسرا رام پور میں۔

رام پور کا نسخہ ۱۱۲۳ھ میں حاجی اعتبار نے لکھا ہے۔

خانوادۂ چشتیہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سیر الاولیا کا درجہ سب سے بلند ہے۔ اس کے مؤلف سید محمد بن مبارک بن محمد علوی کرمانی معروف بہ امیر خرد متوفی ۷۷۰ھ ہیں جو نصیر الدین چراغ دہلوی کے مُرید تھے۔ اس کتاب میں رسولِ پاک سے لیکر شیخ نظام الدین اولیا اور ان کے مُریدوں تک کے حالات بڑی تحقیق اور صحتِ ذوق کے ساتھ درج کیے ہیں۔ نیز اس کے آخری ابواب میں فرائضِ خلفا و مریدین وغیرہ پر جو لکھا گیا ہے وہ بے حد اہم اور دلچسپ ہے۔

یہ کتاب ۱۳۰۲ھ میں دہلی میں چھپی تھی مگر اس نسخے میں بہت سی فاش غلطیاں ہیں۔ اس کے قلمی نسخے ہندستان اور بیرونِ ہند میں موجود ہیں، ان سب کی مدد سے ایک صحیح تر نسخہ چھاپنا بے حد ضروری ہے۔

اس خاندان پر ایک کتاب سیر العارفین بہت اہم مانی جاتی ہے۔ یہ شاہ حا[مد] بن فضل اللہ کنبوہ دہلوی معروف بہ درویش جمالی متوفی ۹۴۲ھ کی تالیف ہے اور ہمایوں بادشاہ کے نام معنون ہے۔ اگرچہ یہ ۱۳۱۱ھ میں دہلی میں چھپ چکی ہے، مگر اس کی ضرورت ہے کہ اسے دوبارہ جدید اصولِ تصحیح و حاشیہ نگاری کے ساتھ چھاپا جائے۔

سلسلۂ سہروردیہ پر ایک کتاب احمد خاں اکبر شاہی نے بنام شجرۂ سہروردیہ لکھ[ی]

یہ مؤلف مرید تھا جمال خاں بن سماء الدین سہروردی متوفی ۹۸۵ھ کا۔ اس نے اپنی کتاب میں شیخ احمد بن محمد متوفی ۱۰۱۴ھ کا بھی ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سال کے بعد فوت ہوا ہے۔ اسٹوری نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ رضا لائبریری میں اس کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے جو ۱۱۶۹ھ کا لکھا ہوا ہے اور ۲۰۰ ورقوں پر مشتمل ہے۔

نقشبندی خاندان پر سب سے مشہور کتاب رشحات عین الحیاۃ ہے جو ۹۰۹ھ میں فخر الدین علی بن حسین بن علی الواعظ الکاشفی الہروی المتخلص بہ صوفی ومتوفی ۹۳۹ھ نے تالیف کی تھی۔ یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔ اور اہلِ علم کے مطالعہ میں رہتی ہے۔

اس کے علاوہ ابو البقا بن خواجہ بہاء الدین کی کتاب جامع المقامات مؤلفہ ۱۰۲۶ھ ومناقب الاخیار مصنفہ محمد قاسم بن خواجہ دیوانہ المتخلص بہ رضوان مصنفہ ۱۰۳۶ھ وحضرات القدس از بدر الدین بن ابراہیم سرہندی مصنفہ بعد ۱۰۴۷ھ بھی قابلِ ذکر ہیں۔

فارسی اور اُردو میں ایسے تذکرے بھی لکھے گئے ہیں جن کا تعلق کسی ایک شہر یا ایک خاندان کے صوفیائے کرام سے تھا۔ مثلاً محی الدین ابو القاسم جنید بن محمود العدوی الشیرازی نے تقریباً ۷۹۱ھ میں شدّ الازار کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں ان بزرگوں کا ذکر ہے جو شیراز کے کسی قبرستان میں مدفون ہیں۔ ان کے بیٹے عیسیٰ بن جنید نے ملتمس الاحیاء خالص الریاء عرف ہزار مزار نام رکھ کر اس کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ مختلف کتابخانوں میں دستیاب ہوتا ہے۔ رضا لائبریری میں بھی اس کا ایک خوشخط نسخہ محفوظ ہے۔ اس تذکرے میں صوفیا کے علاوہ دیگر مشاہیر شیراز کا بھی ذکر ہے۔ مگر اکثریت صوفی یا تصوّف پسند حضرات کی ہے۔

اُردو میں مفتی غلام سرور لاہوری نے اولیائے پنجاب کا حال حدیقۃ الاولیاء نام کے ساتھ مرتب کرکے ۱۲۹۲ھ میں چھپوایا تھا۔ مولوی عبد الجبار خاں صوفی حیدرآبادی نے محبوب ذی المنن نام سے دو جلدوں میں ایک تذکرہ اولیاء دکن کا مرتب کیا تھا، جو ۱۳۳۱ھ میں رحمانی پریس حیدرآباد میں چھپا ہے۔ تذکرۃ الواصلین نام سے مولانا رضی الدین بسمل صدیقی بدایونی نے شہر بدایوں میں مدفون اولیاء اللہ کا تذکرہ لکھا ہے جو

۱۹۰۰ء میں لکھنؤ سے چھپ کر شائع ہو چکا ہے۔

مولانا حافظ انور علی صاحب نے تحفۃ المومنات نام کی ایک کتاب میں اُن عورتوں کے حالات لکھے ہیں جو صوفی اور ولی شمار ہوتی تھیں۔ یہ کتاب مطبع نظامی کانپور میں ۱۰۱۵ھ میں چھپ چکی ہے۔

خاص رام پور کے صوفیا پر کوئی مستقل کتاب ابھی تک نہیں لکھی گئی۔ لیکن مولوی امام الدین خاں رام پوری متوفی ۱۲۵۹ھ نے اپنے مرشد حضرت شاہ درگاہی اور ان کے مرشد حضرت حافظ شاہ جمال اللہ رحمۃ اللہ علیہما کے حالات پر مجمع الکرامات نام کی ایک کتاب بزبان فارسی ۱۲۳۱ھ میں تالیف کی تھی۔ اس کا اُردو ترجمہ جو پروفیسر حامد حسن قادری مرحوم نے مرتب کیا تھا، چھپ گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت شاہ بولانی مراد آباد، اُن کے اولاد امجاد اور ان کے خلیفہ حافظ محمد امین صاحب اور حافظ صاحب کے خلیفہ مولانا رستم علی صاحب رامپوری کے حالات پر موخر الذکر کے مرید مولانا حفظ اللہ عباسی بلاسپوری متخلص بہ حفظ نے "بیت المعرفۃ" نام کی ایک کتاب ۱۳۲۳ھ میں تصنیف کی تھی۔

اس کتاب سے ہمیں رام پور کے ایک مشہور عالم و صوفی مولانا سید رستم علی صاحب کے حالات بڑی معتبر سند سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

حافظ احمد علی خاں شوق رام پوری، سابق ناظم کتاب خانۂ رام پور متوفی ۱۳۵۲ھ (۱۹۳۳ء) نے تذکرۂ کاملان رام پور میں رام پور کے تمام اہل اللہ کے مختصر حالات مستند ماخذوں سے یکجا کر دیے ہیں۔ اگر ان سب کو علیٰحدہ کتابی شکل میں چھاپ دیا جائے تو یہ اچھا خاصا تذکرۂ صوفیائے رام پور بن جائے گا جس میں بعد کے بزرگوں کے احوال کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے۔

رام پور کے اربابِ طریقت میں حضرت سید شاہ عبد اللہ قادری بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی ذات بابرکات بھی مرجع عوام و خواص رہ چکی ہے۔ وہ بغداد سے تشریف لائے اور ہندوستان میں جہاں جہاں تشریف لے گئے وہاں کے دینداروں اور دنیاداروں

دونوں نے انھیں سر آنکھوں پر بٹھایا۔ مولانا امتیاز احمد صاحب نیازؔ بریلوی خانوادۂ چشتیہ فخریہ کے نامور بزرگ ہیں۔ انھیں آپ کے ہندوستان تشریف لانے کی اطلاع ملی، تو آپ کے دستِ حق پر سلسلۂ قادریہ میں بیعت کی۔ رام پور کے نواب فیض اللہ صاحب بہادر نے جو اس درجہ متقی اور پاک باز انسان تھے کہ کبھی کسی غیر محرم عورت کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھا۔ آپ کے ورودِ رام کا مژدہ سُنا تو شہر سے باہر جاکر شاہ صاحب کی پالکی کو کاندھا دیا۔ اور بڑے احترام کے ساتھ آپ کو شہر میں لائے اور مصارف خدام کے لیے موضع آغاپور جاگیر میں دیا۔ آپ نے شہر رام پور میں ایک قطعۂ زمین منتخب فرماکر اس میں خانقاہ اور مسجد تعمیر فرمائی اور بقیہ زندگی علماء صوفیاء اور امراء کے درمیان بڑی عزت و احترام کے ساتھ گزاری اور یہیں ۱۴ محرم ۱۲۰۷ھ کو انتقال فرمایا۔

آپ کی سوانح عمری جناب سید محمد علی شاہ صاحب میکشؔ اکبر آبادی نے مرتب کی ہے۔ جناب مؤلف حضرت بغدادی علیہ الرحمۃ کے خلیفہ خاص مولانا سید امجد علی شاہ صاحب مرحوم و مغفور کے پوتے ہیں۔ آپ نے حالات جمع کرنے میں بڑی احتیاط اور دیانت داری برتی ہے اور بیان واقعات کے ساتھ ماخذوں کی اصل عبارتیں بھی نقل فرمائی ہیں تاکہ پڑھنے والے خود بھی جانچ سکیں کہ استخراج نتائج میں کہیں سہو تو نہیں ہوا ہے۔ مؤلف کی یہ جدت اور احتیاط لائقِ داد ہے۔

ندوۃ العلماء،
ایک دینی و تعلیمی تحریک
(۱)

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

چند صدیوں قبل جبکہ مغرب اپنی تہذیب و تمدن کی خیرہ سامانی اور جدید علوم و فنون میں غیر معمولی ترقی کی بنا پر سارے عالم پر اپنا تسلط قائم کر رہا تھا اور پوری مشرقی دنیا کو جو خوابِ غفلت میں مدہوش تھی، اپنے زیرِ اثر کر رہا تھا، اچانک مطلعِ مشرق پر کچھ مصلحین اُبھرے جنھیں 'اقوام مشرق' کی پس ماندگی، شکست خوردگی اور پستی و غفلت کا شدید احساس تھا اور جو 'انھیں' ان کی عظمتِ رفتہ واپس دلانے کے لیے اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے تیار تھے۔ جلد ہی یہ انفرادی کوششیں مستقل تحریکوں کی شکل اختیار کر گئیں جن کا اگر تجزیہ کیا جائے تو حسب ذیل تین قسم کی تحریکات سامنے آئیں گی:۔

۱۔ اصلاح سیاسی۔ اِس تحریک کے حاملین اقوام مشرق کی سیاسی تنظیم کر کے ان کے اندر سیاسی شعور پیدا کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ اس خواب غفلت سے بیدار ہو کر مغرب کا مقابلہ کرنے کے لیے اُٹھ کھڑے ہوں، اس قسم کے مصلحین میں شیخ جمال الدین افغانی (۱۸۳۸-۱۸۹۸) اور بعض ترکی مصلحین قابلِ ذکر ہیں۔

۲۔ اصلاح افرنجی۔ مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ - ۱۹۵۸) کے الفاظ میں دوسری قسم کی تحریک کی "بنیاد فرنگ کی تحصیل واتباع پر ہے" اس اصول اصلاح کا محرک و مبدا اگرچہ محض تقلید ہے لیکن تقلید نے ایک مقلدانہ اجتہاد کی صورت اختیار کرلی ہے .... ان مصلحین کے لیے یہ راہ اصلاح اختیار کرنی بالکل آسان اورسہل الاعتقاد تھی کہ اپنی اصلاح کی بنیاد تمدن یورپ کے اخذ وحصول پر رکھیں اور ان تمام چیزوں کو دور کریں جو اس مقصد کی تکمیل میں حائل ہیں[1]۔" اس قسم کی تحریک کے لیے 'الاصلاح الافرنجی' کی اصطلاح غالباً شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵) نے وضع کی تھی مگر مولانا آزاد نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ ہندوستان میں سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸) کی تحریک بھی اسی قسم میں داخل ہے اور اسی نے ہندوستان میں سب سے زیادہ کامیابی حاصل کی۔

۳۔ اصلاح دینی۔ بعض مصلحین قوم کافی غور وخوض کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ موجودہ پستی کا اصل سبب دین سے بیزاری اور اصول دین سے ناواقفیت ہے۔ اس لیے قوم کی اصلاح کے لیے اس میں دینی شعور پیدا کرنا چاہیے اور اسے دین پر صحیح طور پر عمل پیرا ہونے کی دعوت دینی چاہیے۔ شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵) اسی قسم کے مصلحین میں سے تھے اور اُن کا خیال تھا کہ تنزل کے بعد عروج کا بجز اس کے کوئی اور ذریعہ نہیں ہے کہ مسلمانوں کو مذہب کی صحیح اور حقیقی تعلیم دی جائے[2]۔ ہندوستان میں ندوۃ العلماء کی تاسیس بھی اسی سلسلۂ اصلاح و دعوت کی ایک اہم کڑی ہے۔

۱۸۹۲ء (مطابق ۱۳۱۰ھ) میں مدرسہ فیض عام کانپور کے جلسہ دستار بندی کے موقع پر چند[3] دوراندیش علماء نے علماء کے باہمی اتحاد اور مسلمانوں کی تعلیمی اصلاح کی غرض سے ندوۃ العلماء کے نام سے ایک انجمن قائم کرنے کا فیصلہ کیا جس کا ناظم اول مولانا محمد علی مونگیری (۱۸۴۶ - ۱۹۲۷) کو منتخب کیا گیا اور طے کیا کہ آئندہ سال مدرسۂ فیض عام کے سالانہ جلسہ کے موقع پر تمام ہندوستان کے علماء کو اس کے لیے دعوت عام دی جائے اور ایک شخص کو ہندوستان کے اہم علاقوں کا دورہ کرنے پر متعین کیا جائے جو اگلے جلسہ میں اپنی رپورٹ پیش کرے۔ خود مولانا مونگیری اس جلسے کی روداد ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"سنہ ۱۳۱۰ھ میں جب بہت سے نامور علماء مدرسۂ فیض عام کانپور کے جلسۂ دستاربندی میں رونق افروز ہوئے۔ اس وقت بعض دور اندیش علماء نے تحریک کی کہ ایک انجمن علماء کی قائم کی جائے تاکہ جو خرابیاں مسلمانوں خصوصاً ان کی تعلیم میں واقع ہوگئی ہیں ان پر غور کرے اور علماء میں اتحاد پیدا ہو۔ اس تحریک کو تمام علماء موجودین نے پسند فرمایا اور اسی وقت آئندہ کارروائی کرنے کی غرض سے عہدہ دار بھی منتخب ہوئے۔"

ہندوستان کے اہم علاقوں کے دورے پر مولانا مشتاق علی نگینوی مدرس مدرسہ اسلامیہ فیض آباد کو مامور کیا گیا اور انھیں ناظم اول ندوۃ العلماء نے ایک تحریر دی جس میں ندوۃ العلماء کے قیام کی حسب ذیل دو غرضیں بیان کی گئی تھیں:

۱۔"چونکہ اس زمانے میں دیکھا جاتا ہے کہ جو طلبہ علوم عربیہ سے فارغ ہوتے ہیں وہ امور انتظامی دنیا اور معیشت سے محض ناواقف رہتے ہیں اور بوجہ زیادہ عمر ہو جانے کے کچھ اور کر بھی نہیں سکتے اس لیے وہ بے موقع طور سے اہل دنیا کے محتاج ہوتے ہیں اور عوام کی نظروں میں بے وقعت و بیکار ٹھہرتے ہیں اور علوم دینیہ سے بھی جیسی کہ واقفیت ہونی چاہیے نہیں رکھتے جو علوم دینی اس وقت کے مناسب اور دین کے معین ہیں ان سے بھی وہ ناواقف رہتے ہیں۔ یہ انجمن اِن سب باتوں پر غور کر کے اولاً سلسلۂ تعلیم کو درست کرنے اور بالاتفاق تمام مدارس اسلامیہ میں جاری ہو جانے کی کوشش کرے اور جو امور ان طلبہ کی تہذیب و اخلاق اور ترقی علم میں مفید سمجھے حتی الوسع ان کے اجرا کی سعی کرے۔

۲۔ اس وقت ہمارے علماء کی باہمی نزاعیں سخت نقصان پہنچا رہی ہیں اور بہت سے چھوٹے چھوٹے امروں میں بڑا بڑا فساد برپا ہوتا ہے جس سے علماء اسلام اور خود ہمارے پاک مذہب اسلام کی مخالفین کی نظروں میں اہانت ہوتی ہے۔ یہ انجمن کوشش کرے کہ یہ باہمی نزاع نہ ہونے پائے اور جب کوئی اختلاف کسی گروہ میں واقع ہوا کرے تو وہ اِس انجمن کے ذریعے طے ہو جایا کرے[۵]۔"

ان اغراض کو بعد میں مقاصد ندوۃ العلماء کے تحت حسب ذیل پانچ میں تقسیم کیا گیا:-

۱- ترقی تعلیم ۔ ۲- طریقۂ تعلیم کی اصلاح ضروری ۔ ۳- درستی اخلاق ۔ ۴- رفع نزاع باہمی اور ۵- اہل اسلام کی بہبود کا علم[۶]۔ بعد ازاں مجلس انتظامی نے ان مقاصد کی وضاحت حسبِ ذیل الفاظ میں کی :

۱- سب سے بڑا مقصد اور سب سے بڑی غرض یہ ہے کہ اب تک علماء کی جماعت میں ربط و اتحاد کا کوئی خاص سلسلہ نہ تھا۔ ہندوستان میں اس وقت خدا کے فضل سے بکثرت علماء ہیں لیکن نہ ان میں باہم خط و کتابت ہے نہ ایک دوسرے کے حال سے آگہی ہے جو عالم جہاں کوئی کام کر رہا ہے، تنہا اپنے خاص خیال کے موافق کر رہا ہے اور علما کے گروہ کو کوئی قوت حاصل نہیں جس کی بنا پر وہ قوم کے مذہب اور اخلاق کا شیرازہ قائم رکھ سکے۔ ندوہ کے ذریعے سے علماء کی پراگندہ قوت یکجا ہو جائے گی، سال میں ایک دفعہ یکجا ہونے سے باہمی اتحاد کے بڑھنے کا موقع ملے گا۔ ایک دوسرے کے خیال سے مستفید ہوگا، بحث طلب امور میں ایک امر فیصل قرار پائے گا اور جو کچھ کیا جائے گا' اتفاق رائے سے کیا جائے گا۔

۲- دوسرا بڑا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے باہمی جھگڑے اور نزاعیں دور کی جائیں مذہبی حیثیت سے مسلمانوں میں مختلف گروہ ہیں اور ان میں ہمیشہ بدتہذیبانہ جھگڑے برپا ہوتے رہتے ہیں۔ ندوہ کا یہ مقصود نہیں کہ ان تمام مختلف گروہوں کو ایک کر دے یا ان سب سے ایک معجون مرکب بنائے اور کوئی اہل علم ایسا خیال نہیں کر سکتا جبکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے لوشاء اللہ لجعلکم أمۃ واحدۃ (اگر اللہ چاہتا تو تمھاری ایک ہی امت بناتا) بلکہ ندوہ کا یہ مقصد ہے کہ اختلاف بیہودہ پیرائے میں نہ ظاہر کیا جائے۔ جواب اور رَدّ میں کتابیں لکھی جائیں تو اصل مسئلہ پر گفتگو کی جائے۔ طنز و تشنیع، سب و شتم، لعن و طعن سے کام نہ لیا جائے۔ زبانی مناظرہ ہو تو سخت کلامی اور ہاتھا پائی تک نوبت نہ آئے۔

"اس کے علاوہ جو امور سب کے نزدیک متفق علیہ ہیں اور جن سے اصل اسلام کو قوت حاصل ہو سکتی ہے اس میں سب مختلف فرقے کنفس واحدۃ بن جائیں۔ مثلاً اس وقت یورپ کے تمام ممالک میں الحاد و زندقہ کا چرچہ پھیل گیا ہے اس لیے یورپ والے مذہب کی بیخ کنی اور اسلام پر حملہ کرنے میں پوری قوت صرف کر رہے ہیں، اس کے دور کرنے میں تمام مختلف گروہ متفق ہو جائیں اور مجموعی قوت سے اس کا استیصال کریں۔

۳۔ تیسرا مقصد یہ ہے کہ عربی تعلیم کا نصاب جو اب تک جاری تھا اس میں موجودہ زمانے کی ضرورتوں کے موافق ترمیم و اصلاح کی جائے۔ یہ مسلم ہے کہ تیرہ سو برس سے آج تک ہر زمانے میں تعلیم کا نصاب بدلتا رہا اور اخیر نصاب وہ تھا جو حضرت ملا نظام الدین صاحب قدس اللہ سرہٗ نے تمام پہلے نصابوں کو بدل کر قائم کیا۔ اس نصاب کو کم و بیش ڈیڑھ سو برس ہو چکے، اب زمانے کے حالات بہت کچھ بدل گئے مثلاً ملاحدۂ حال کے رد کے لیے نئے علم کلام کی ضرورت ہے۔ ادب اور عربیت کو زیادہ ترقی دینا ضروری ہے۔ قرآن مجید کے اعجاز و اسرار کی تعلیم پر توجہ زیادہ درکار ہے۔ ان حالات کے لحاظ سے نصاب میں ترمیم کی ضرورت ہے اور اسی ضرورت کی بنا پر ندوہ ایک نیا نصاب مرتب کرنا چاہتا ہے جس کی اصل بنیاد ملا نظام الدین صاحب کا نصاب ہوگا اور ضرورت کے مطابق بعض کتابیں اضافہ اور بعض کم کی جائیں گی۔

۴۔ چوتھا مقصد یہ ہے کہ علوم عربیہ اور دینیہ کو جو روز بروز تنزل ہوتا جاتا ہے۔ اس کی فکر کی جائے اگرچہ آج کل عربی کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مدرسے قائم ہیں اور قائم ہوتے جاتے ہیں ..... لیکن ضروری ہے کہ ایک ایسا مدرسہ قائم کیا جائے جس میں نہایت اعلیٰ درجہ کی تعلیم دی جائے اور جس سے ایسے طلبہ پیدا ہوں جن کو ایک نہ ایک فن میں مجتہدانہ کمال ہو، اس مدرسے میں بخلاف اور مدرسوں کے ہر فن کی تعلیم کے لیے الگ الگ مدرس ہوں اور ہر فن کا وہی شخص مدرس ہو جو اس فن میں تمام ہندوستان میں اپنی نظیر نہ رکھتا ہو، اس کے ساتھ مدرسہ میں بہت بڑا کتب خانہ ہو اور منتخب طلبہ کو وظائف دے کر مجبور کیا جائے کہ فراغ تحصیل کے بعد ایک خاص فن کو

لے لیں اور کم سے کم دو برس تک مدرسے ہی میں رہ کر اس خاص فن میں اعلیٰ درجے کا کمال حاصل کریں۔ چونکہ اس قسم کا مدرسہ بہت بڑے مصارف چاہتا ہے اور اس کا قائم کرنا کسی خاص عالم یا خاص شہر کے لوگوں کا کام نہیں اس لیے ندوہ نے جس میں سینکڑوں علماء شریک ہیں اس کام کو اپنے ذمے لیا ہے تاکہ علماء کی مجموعی قوت سے یہ کام انجام پائے۔

۵۔ پانچواں مقصد یہ ہے کہ ہندوستان اور ممالک غیر میں اسلام کی اشاعت کی جائے۔ اس کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ جو مقامات ایسے ہیں کہ وہاں مسلمان موجود ہیں لیکن اسلام کے فرائض و احکام حتیٰ کہ نماز و روزہ سے بھی مطلق واقف نہیں۔ وہاں ایسے واعظ بھیجے جائیں جو مسائل اسلام کی تلقین کریں اور دینداری، تہذیب، اخلاق، معاشرت اور تمدن کے اعلیٰ رتبے پر پہنچانے کی کوشش کریں اور قرون اولیٰ کے قدم بقدم چلنے کی ترغیب دیں دوسرا یہ کہ قابل اور لائق لوگوں کو اس کام پر مقرر کیا جائے کہ دوسرے ممالک میں جا کر غیر قوموں کو وعظ اور تقریر کے ذریعے سے اسلام کی رغبت دلائیں اور ان میں اسلام پھیلائیں۔ یہ محقق ہو چکا ہے کہ بہت سے ایسے ممالک ہیں جہاں لوگ مذہب حق کی تلاش میں ہیں بلکہ اسلام کے غائبانہ مشتاق ہیں لیکن اسلام کا کوئی واعظ یا نقیب ان تک نہیں پہنچا کہ ان کو اسلام کی حقیقت اور حقیقت سمجھاتا۔ اس غرض کے لیے یہ قرار پایا ہے کہ جن ممالک میں واعظوں کا بھیجا جانا قرار پائے گا پہلے وہاں کی زبان واعظوں کو سکھائی جائے گی۔ واعظوں کے بھیجنے اور ان کے ہر قسم کے مصارف کا ذمہ دار ندوہ ہوگا۔

۶۔ چھٹا مقصد یہ ہے کہ عام لوگوں کو اکثر معاملات و عادات کے متعلق علماء سے فتویٰ طلب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ ان کو علماء کے نام اور مقام سے اکثر واقفیت نہیں ہوتی اور نہ ہر عالم کو اس قدر وقت اور فرصت ہوتی ہے کہ وہ ہمیشہ فتووں کا جواب لکھ کر بھیجا کرے اس لیے عوام کو نہایت پریشانی ہوتی ہے۔ اس بنا پر ندوہ چاہتا ہے کہ فتوے کا ایک مستقل سلسلہ قائم کر دیا جائے اور عام لوگوں کو اس کی

اطلاع دے دی جائے تاکہ جس کسی کو جہاں کوئی ضروری مسئلہ دریافت کرنا ہو، ندوہ کے دارالافتاء کی طرف رجوع کر سکے۔ اس سے یہ مقصد ہرگز نہیں کہ کوئی شخص کسی اور عالم سے استفتاء نہ کرے بلکہ یہ غرض ہے کہ جن صاحب کو کسی عالم سے رابطہ نہ ہو، اور ضرورت پیش آئے وہ یہاں سے دریافت کر لیں۔

ندوۃ العلماء کے ان اغراض و مقاصد کی تعیین و تشہیر کے بعد اس کا پہلا اجلاس ۲۲،۲۳،۲۴ راپریل ۱۸۹۴ء (مطابق ۱۵، ۱۶، ۱۷ رشوال ۱۳۱۱ھ) کانپور کے مدرسہ فیض عام میں منعقد ہوا۔ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی (۱۸۶۷ء۔ ۱۹۵۰ء) کے الفاظ میں "یہ اجلاس اپنی شان اور اجتماع میں خود اپنی نظیر تھا، ایک شان یہ تھی کہ ہر فرقے کے صنادید علماء شریک جلسہ تھے۔ علماء حنفی کے علاوہ اہلِ حدیث میں سے مولوی ابراہیم آروی، مولوی محمد حسین بٹالوی، شیعہ مجتہدین میں مولوی غلام الحسنین کنتوری شریک جلسہ تھے۔" ۲۲ راپریل کو بعد ظہر اس اجلاس کا آغاز ہوا جس کی صدارت استاذ العلماء مفتی لطف اللہ (۱۸۲۸ء۔ ۱۹۱۶ء) نے کی۔ پہلے مولانا شاہ محمد حسین الہ آبادی نے ندوۃ العلماء کے مقاصد اور عربی کے موجودہ طریقۂ تعلیم کے نقائص پر پُرزور تقریر فرمائی اس کے بعد علامہ شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء۔ ۱۹۱۴ء) نے ندوۃ العلماء کا دستور العمل پیش کیا اور یہ طے پایا کہ ایک مخصوص جلسہ کیا جائے جس میں دستور العمل کی ہر ہر دفعہ پر غور کیا جائے پھر جلسہ عام میں منظوری کے لیے پیش ہو۔ چنانچہ پہلے جلسہ خاص میں دستور العمل کی ہر ہر دفعہ پر غور کر کے کافی بحث و مباحثہ کے بعد اسے منظور کیا گیا اور پھر جلسہ عام سے اس دستور العمل کی منظوری حاصل کی گئی۔ بعد عصر کے بعد دوسری نشست ہوئی جس میں مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے مسلمانوں کی دینی و دنیوی ترقی اور مذہبی تعلیم کی اہمیت پر وعظ فرمایا۔

دوسرا جلسہ ۲۳ راپریل کی صبح مولانا سید محمد شاہ محدث رام پوری کے زیر صدارت منعقد ہوا جس میں مولانا عبدالحق حقانی نے ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد پر ایک پُرزور تقریر کی پھر مولانا ابراہیم آروی نے دلپذیر وعظ فرمایا۔

تیسرا جلسہ ۲۴ راپریل (مطابق ۱۷ رشوال) کی صبح زیر صدارت مرزا الطاف اللہ منعقد ہوا جس میں حسب ذیل تجاویز پیش ہوئیں:

۱۔ موجودہ طریقہ تعلیم نرسودہ و قابل اصلاح ہے اس لیے اس کی اصلاح کی کوشش کی جانی چاہیے۔

۲۔ اس امر کی سعی کی جائے کہ ندوۃ العلماء کے اجلاسوں میں یا مدارس اسلامیہ کے مہتمم خود شریک ہوں یا اپنا نمائندہ بھیجیں۔

۳۔ اس امر کی سعی کی جائے کہ چھوٹے چھوٹے اسلامی مدارس کو ایک سلسلہ میں مربوط کرنے کی غرض سے دو تین بڑے بڑے مدرسوں کو دار العلوم قرار دے کر انھیں ان کی شاخ قرار دیا جائے۔

۴۔ مدرسہ فیض عام کانپور چونکہ باعتبارِ تعلیم نہایت اعلیٰ مرتبہ کا مدرسہ ہے اور اس میں کثیر تعداد میں عربی پڑھنے والے طلبہ موجود ہیں مگر مناسب مکان نہ ہونے کی وجہ سے نہ صرف ان کی تعلیم میں حرج ہوتا ہے بلکہ ان کی آرام و آسایش کا بھی خاطر خواہ انتظام نہیں ہو پاتا اس لیے کل ہندوستان کے مسلمانوں کو چاہیے کہ حسب حیثیت مدرسہ فیض عام کی ایسی عمارت کے لیے چندہ دیں جس میں کم از کم دو سو پردیسی طلبہ رہ سکیں۔

پہلی تجویز شاہ محمد حسین الہ آبادی نے پیش کی جس کی تائید علامہ شبلی نعمانی نے کی اور اس کے بعد مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے اسی سے متعلق اپنا مضمون پڑھ کر سنایا اور اصلاح نصاب کی یہ تجویز کثرتِ رائے سے منظور ہوئی اور اس کے مطابق بارہ علماء کی ایک مجلس موجودہ نصاب اور طریقۂ تعلیم پر غور کرکے اپنی سفارشات پیش کرنے کی غرض سے مقرر کی گئی۔ اس کے ارکان میں استاذ العلما مفتی لطف اللہ، مولانا عبد الحق حقانی، مولانا احمد رضا خاں بریلوی، مولانا غلام حسین کنتوری، مولانا ابراہیم اروی، شاہ محمد حسین الہ آبادی، شاہ محمد سلیمان پھلواروی، علامہ شبلی نعمانی اور مولانا محمد علی مونگیری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اس کے بعد بقیہ تینوں تجاویز کثرتِ آراء سے منظور ہوئیں اور تیسری تجویز منظور ہوجانے کے بعد دستور العمل کی دفعہ ۱۱ کے مطابق مجلسِ انتظامیہ کے سولہ ارکان کا انتخاب عمل میں آیا اور چار علماء اعزازی ارکان قرار دیئے گئے[۹] اس کے بعد علامہ شبلی نعمانی نے ندوۃ العلماء کی طرف سے حاضرین کا شکریہ ادا کیا اور ندوہ کا

پہلا اجلاس ختم ہوگیا۔

اس اجلاس کے بعد ارکان وبہی خواہان ندوہ نے اس کی ترقی اور اس کے مقاصد کی تکمیل کے لیے تعارفی جدوجہد کا آغاز کر دیا جس میں پیش پیش رہنے والوں میں شاہ سلیمان پھلواری، مولانا عبدالحق حقانی اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، مولانا حقانی نے دہلی، بمبئی اور حیدر آباد وغیرہ کا دورہ کر کے بڑی پُرزور تقریریں کیں چنانچہ اس تحریک نے ایک سال کے مختصر عرصے میں ڈھاکہ سے پشاور اور حیدر آباد تک گرمی پیدا کر دی۔ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی طرف سے ندوہ کا پہلا خیر مقدم اس تجویز کی شکل میں ظاہر ہوا جسے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ نے اپنے سالانہ اجلاس ۱۸۹۴ء میں نواب محسن الملک کی تجویز اور سید محمود کی تائید سے باتفاق آراء منظور کیا اور جسے سرسید نے ہزاروں کی تعداد میں چھپوا کر مسلمانوں میں تقسیم کیا۔!!

ندوۃ العلماء کا دوسرا اجلاس ۱۲،۱۳،۱۴ اپریل ۱۸۹۵ء (مطابق ۱۶،۱۷،۱۸ شوال ۱۳۱۲ھ) لکھنؤ کی بارہ دری قیصر باغ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں شرکاء کے امتیاز کے لیے چار قسم کے مختلف رنگوں کے ٹکٹ (پاس) رکھے گئے تھے۔ ایک علماء کے لیے، دوسرا اراکین کے لیے، تیسرا مہمانوں کے لیے اور چوتھا معززین شہر کے لیے۔ پہلا جلسہ ۱۲ اپریل (مطابق ۱۶ شوال) کی صبح مولانا محمد شاہ محدث رامپوری کی صدارت میں ہوا جس میں دیگر علماء اور اکابر قوم کے علاوہ اجلاس اول کی تجویز کے مطابق مختلف اسلامی مدرسوں کے اکیس مہتمموں نے بھی شرکت کی۔ سب سے پہلے ناظم ندوۃ العلماء مولانا محمد علی مونگیری کی طرف سے علامہ شبلی نعمانی نے سالانہ رپورٹ پڑھ کر سنائی جس میں سال گذشتہ کا جائزہ ان الفاظ میں لیا گیا تھا۔

"اس مبارک انجمن کی عمر ایک سال کی ہوئی اور اس ایک سالہ عمر میں اس نونہال نے کس قدر عالمگیر شہرت اور قابل قدر وقعت حاصل کی جس کو فضلِ ربانی اور تائید ایزدی کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتے۔ غالباً ہندوستان کا کوئی شہر، کوئی قصبہ، کوئی قریہ ایسا نہیں جہاں اس کا ذکرِ خیر نہ پہنچا ہو، کوئی دانشمند ایسا نہ ہوگا جو امید کی نظروں سے

اسے دیکھتا نہ ہو۔ کوئی مصلح اور بھی خواہ اسلام ایسا نہ ہوگا جو اس کی رفتار و گفتار پر ہمہ تن گوش نہ ہو، وہ علماء اور مشائخ اس جلسہ میں منزلیں طے کر کے آئے جو اپنے شہروں میں بھی عام جلسوں میں شریک نہ ہوتے تھے۔ بعض علماء کی زبان سے یہ بھی سنا گیا کہ "الٰہی یہ کیسی مقناطیسی کشش ہے کہ بے اختیار دور دراز سے لوگ چلے آتے ہیں۔ اگر کوئی بادشاہ بھی بلاتا تو اس مسرت کے ساتھ اپنا روپیہ صرف کر کے نہ آتے۔" الغرض یہ شہرت، یہ دلفریبی اور یہ جذب مقناطیسی ضرور تائید غیبی کی خبر دیتی ہے۔[12]

اس رپورٹ میں اصلاحِ نصاب کی جد و جہد پر الفاظ ذیل میں تبصرہ کیا گیا تھا:

اگرچہ یہ کام نہایت مفید اور اہم تھا لیکن چونکہ فی زماننا مختلف اور متعدد مشکلات تھیں اور کتابوں کے دقائق و مضامین مفیدہ و غیر مفیدہ پر غور کامل و امعان نظر کے لیے زیادہ وقت و زمانے کی ضرورت تھی لہٰذا اس تجویز پر پوری کامیابی نہیں ہوئی البتہ اس قدر ہوا کہ بعض علماء نے مفصّل اور بعض نے مجمل نقائص تعلیم اور وجوہ ترمیم لکھے اور بعض نے صرف کتابوں کے نام انتخاب کر کے بھیجے اور بعض حضرات نے دونوں امر جمع کر کے بھیجے ...... حقیقت یہ ہے کہ جو نصاب دو سو برس سے معمول بہ ہو اُس کی ترمیم و اصلاح ایک برس کا کام نہیں ہے۔ تاہم اس امر کو یہاں بیان کرنے سے مجھ کو نہایت خوشی ہے کہ اس تحریک سے اکثر علماء ہندوستان کا خیال اصلاح نصاب کی طرف مائل ہوگیا ہے اور اس امر کو کہ نصاب موجودہ میں فن ادب اور تفسیر کے متعلق نہایت کمی ہے اور جدید علم کلام کی ضرورت ہے۔ اکثر تسلیم کرتے ہیں۔[13]

رپورٹ پیش کرنے کے بعد علامہ شبلی نعمانی نے علماء کے فرائض پر ایک جامع و مدلل تقریر کی جس میں اُن کو اُن کے علمی، اخلاقی، اصلاحی اور سیاسی فرائض سے آگاہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ:

جس زمانے میں یہاں اسلامی حکومت قائم تھی اُس وقت قوم کے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے معاملات علماء کے ہاتھ میں تھے۔ نماز، روزہ وغیرہ کے احکام بتانے کے علاوہ علماء ہی

ان کے مقدمے فیصل کرتے تھے۔ علماء ہی جرائم پر حد و تعزیر کی سزا دیتے تھے۔ علماء ہی قتل و قصاص کے احکام صادر کرتے تھے۔ غرض قوم کی دین و دنیا دونوں کی عنان اختیار علماء کے ہاتھ میں تھی۔ اب جبکہ انقلاب حکومت ہوگیا اور دنیوی معاملات کے فیصلے گورنمنٹ کے اختیار میں آگئے تو ہم کو دیکھنا چاہیے کہ قوم سے علماء کا کیا تعلق باقی ہے یعنی گورنمنٹ نے کس قدر اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے ہیں اور کس قدر باقی رہ گئے ہیں جو در اصل علماء کا حق ہے اور جس میں دست اندازی کرنی خود گورنمنٹ کو مقصود نہیں ہے .... علماء کی موجودہ حالت، ان کی عزلت نشینی بلکہ بے پروائی نے عام طور پر یہ یقین دلا دیا ہے کہ ان کو جو تعلق قوم سے باقی رہ گیا ہے وہ صرف مذہبی تعلق ہے یعنی یہ کہ صرف نماز و روزہ وغیرہ کے مسائل بتا دیا کریں، باقی معاملات اُن کے دسترس سے باہر ہیں اور اُن کو ان معاملات میں دست اندازی کا کوئی حق حاصل نہیں .... الحاد اور دہریت کی طرف میلان جو روز بروز عام ہوتا جاتا ہے۔ اس کا روکنا گورنمنٹ کو ممکن ہوتا تو زیادہ نہیں تو مذہب عیسوی کو تو اس سے محفوظ رکھ سکتی۔ لیکن اگر ہمارے علماء معقول طریقے پر اس کو روکنا چاہیں تو اسی طرح اس کا قلع قمع کر سکتے ہیں جس طرح یونانی فلسفہ کے پھیلنے کے وقت امام غزالی، قاضی عضد، ابن رشد نے زندقہ و الحاد کا استیصال کر دیا تھا۔[۱۴]

اجلاس کی دوسری نشست میں شاہ سلیمان پھلواروی نے [illegible] کرتے ہوئے فرمایا کہ :

"ندوہ نے جس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالی ہے اس کی کامیابی کچھ ہنسی کھیل نہیں، دو چار روز کا کام نہیں، کوئی بڑا کام خیال کرنے کے ساتھ ہی نہیں ہو جاتا بلکہ ہم کو ہمت بلند اور استقلال دیرپا کے ساتھ نہایت کوشش اور سعی بلیغ کرنا چاہیے ان شاء اللہ ایک روز ندوہ کو کامیاب دیکھیں گے۔"[۱۵]

ایک عرصے سے ایک ایسے دارالافتاء کے قیام کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جہاں مخلص و لائق علماء و فقہا افتاء کے فرائض انجام دے سکیں اور عوام ان سے بسہولت رجوع کر سکیں۔ ندوۃ العلماء نے اسے اپنا مقصد ششم قرار دیا تھا چنانچہ

اجلاس کی تیسری نشست میں جو ۱۳/اپریل (مطابق ۱۰/شوال) کی صبح ہوئی۔ ناظم ندوۃ العلماء مولانا محمد علی مونگیری نے دار الافتاء کے قیام کی تجویز پیش کی جس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا گیا اور مولانا عبد الحق حقانی اور شاہ سلیمان پھلواروی نے اس کی تائید میں تقریریں بھی کیں لیکن بعض حضرات نے اس کی فوری منظوری سے اتفاق نہیں کیا۔ اس لیے اس تجویز کو ملتوی کر دیا گیا اور اس کے بعد مولانا عبد الحق حقانی نے تقریر کی اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے مقالہ پڑھا، جلسہ کے آخر میں نظام حیدر آباد کے خصوصی شاعر ابو القاسم فضل رب عرشی نے ندوہ کی شان میں ایک فارسی مثنوی پڑھی جو بیحد پسند کی گئی۔ جس کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

انجمن ندوہ کہ نامش شدہ ـــــ رحمت حق حامی کامش شدہ

کار مریضاں بہ مسیحا رسید ـــــ سلسلۂ قطرہ بدریا رسید

ندوہ طبیب است مریض است قوم ـــــ سود برد عہد اگر بست قوم

اسی دن سہ پہر کو چوتھی نشست میں نصاب تعلیم کے مسئلہ پر کافی غور و خوض کے بعد ایک خاص کمیٹی بنائی گئی جو مسئلہ نصاب کے ہر پہلو پر غور کر کے اپنی سفارشات پیش کرے۔ اس کمیٹی کا جلسہ اسی دن بعد مغرب ہوا اور کمیٹی کے ارکان نے متفقہ طور پر موجودہ نصاب میں دیگر علوم کے اضافے کی ضرورت کو تسلیم کیا لیکن جب تجویز پیش ہوئی کہ نصاب درس میں علوم جدیدہ کا اضافہ کیا جائے تو چند علماء نے اس کی شدید مخالفت کی اور بالآخر کثرت آراء سے اصلاح نصاب کی تجویز منظور ہوئی اور یہ بھی بالاتفاق طے پایا کہ مجوزہ نصاب کی مدت تعلیم دس برس ہو۔ اسی اجلاس کی آخری نشست میں ندوۃ العلماء کا ترمیم شدہ دستور العمل بھی منظور ہوا اور نئی مجلس انتظامیہ کی تشکیل کے بعد اجلاس برخاست ہوا۔[16]

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اجلاس دوم کی تیسری نشست میں دار الافتاء کے قیام پر غور و خوض کرنے کے بعد اسے ملتوی کر دیا گیا تھا مگر ناظم ندوۃ العلماء کو اس کی ضرورت اور اس کے قیام کی اہمیت کا خاص طور پر احساس تھا چنانچہ انھوں نے ندوۃ العلما

کی مجلسِ انتظامیہ کے جلسہ منعقدہ محرم ۱۳۱۲ھ میں اس کے قیام پر زور دیتے ہوئے فرمایا کہ "خاص و عام جانتے ہیں کہ یہ علماء کی انجمن ہے اب بجز اُن صاحبوں کے جو کسی خاص عالم سے خصوصیت رکھتے ہیں۔ تمام ہند کے مسلمانوں کی توجہ اسی انجمن کی طرف ہے۔ جب کوئی ضرورت انھیں پیش آئے گی اور جب کوئی مسئلہ متعلق اعتقادیات یا عملیات دریافت کرنا ہوگا تو ضرور ندوہ سے سوال کریں گے"۔ چنانچہ مجلس منتظمہ نے دارالافتاء کے قیام کی منظوری دیدی اور مشروط طور پر ندوۃ العلماء کے ماتحت ایک دارالافتاء قائم کردیا گیا تاکہ عوام و خواص بوقت ضرورت رجوع کرسکیں۔

ندوۃ العلماء کا ایک اہم مقصد اصلاح نصاب و طریقۂ تعلیم تھا چنانچہ ۱۴ / جمادی الاولیٰ ۱۳۱۳ھ کو ناظم ندوۃ العلماء کی جانب سے "مسودہ نصاب عربی" کے نام سے مجوزہ نصابِ تعلیم کا خاکہ پیش کیا گیا جس میں ہندوستان میں نصاب درس کی نشوونما اور اس کے تدریجی تغیرات کا جائزہ لینے کے بعد بیس علوم کا ذکر، ان کی کتابوں کا انتخاب اور اس کی وجہ بیان کی گئی تھیں اور مروجہ نصاب میں علوم ذیل کا اضافہ کیا گیا تھا:

۱۔ تاریخ؛ ۲۔ اصولِ لغت؛ ۳۔ تجوید؛ ۴۔ عروض؛ ۵۔ سلوک و تہذیب نفس، اور ۶۔ اسرار احکام۔

ان علوم کے اضافہ کی وجوہ بھی بیان کی گئی تھیں، اِس کے علاوہ فلسفہ، منطق اور ہیئت جیسے علوم کے نصاب میں کچھ حذف و اضافہ کیا گیا تھا نیز جدید ہیئت، فلسفہ، ریاضی و جغرافیہ کے اضافہ کی ضرورت کا اعتراف کیا گیا تھا مگر ان کی کوئی قابلِ ذکر کتاب داخلِ نصاب نہیں کی گئی تھی۔ اسی طرح سیاسیات و اقتصادیات کو بھی داخل نصاب نہیں کیا گیا تھا[۱۸]۔ یہ نصاب ۱۰/ رجب ۱۳۱۳ھ کو کانپور میں مجلس نصاب کے سامنے پیش ہوا اور کئی روز کے بحث و مباحثہ کے بعد منظور ہوا[۱۹]۔ اگرچہ یہ نصاب چند خامیوں کے باعث کسی قدر ناقص تھا تاہم ترقی کی طرف یہ پہلا قدم تھا اور اس میں شک نہیں کہ اس وقت بعض دشواریاں بھی ایسی تھیں جو ہر حیثیت سے مکمل نصاب تجویز کرنے سے مانع تھیں۔

یہ نصاب کافی بحث و تمحیص کے بعد منظور ہوا تھا پھر بھی یہ محسوس ہوا کہ جب تک ایک علٰحدہ دارالعلوم قائم کرکے اس نصاب کو نافذ نہ کیا جائے۔ اس کے خاطر خواہ فوائد حاصل نہ ہوں گے چنانچہ علامہ شبلی نعمانی نے ایک دارالعلوم کا خاکہ مرتب کرکے ناظم ندوۃ العلماء کو پیش کیا کہ اسے چھاپ کر اپنی طرف سے شائع کر دیں۔[۲] اس خاکے میں دو چیزوں پر خاص طور پر زور دیا گیا تھا :

۱۔ سب سے مقدم یہ ہے کہ قوم میں ایسے علماء کی ایک جماعت موجود ہو جو علوم مذہبی میں اعلیٰ درجہ کا کمال رکھتی ہو خصوصاً علم کلام میں تاکہ غیر مذہب والوں کے مقابلے میں اسلام کی حقیقت اور عمدگی ثابت ہو سکے اور علم فقہ میں اس کو ملکۂ تام حاصل ہو تاکہ عبادات اور معاملات کے متعلق اس کے فتاوی واحکام مستند اور واجب العمل سمجھے جائیں۔

۲۔ بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء کی ایک جماعت دنیا کے حالات اور واقعات سے بھی باخبر ہو، اس کو معلوم ہو کہ جس سلطنت میں وہ بسر کرتی ہے اس کے اصول سلطنت کیا ہیں، مسلمانوں کی دنیوی حالت کیا ہے، ان کو کیا ضرورتیں درپیش ہیں اور سلطنت کے انتظامات میں جو تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اُن کا مسلمانوں کی حالت پر کیا اثر پڑتا ہے؟ ملک میں علماء کا جو اثر روز بروز کم ہوتا جارہا ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ یہ خیال عام طور پر پھیلتا جاتا ہے کہ علماء حجروں میں معتکف ہیں اور ان کو دنیا و مافیہا کی بالکل خبر نہیں اس لیے دنیاوی معاملات میں ان کی ہدایت اور ان کا ارشاد بالکل ناقابل التفات ہے حالانکہ تمام علماء کا یہ حال نہیں ہے اس لیے خود علماء کو اپنے قول و فعل سے اس عام غلط فہمی کا ازالہ کرنا چاہیے۔[۲]

مذکورہ بالا مقاصد کے علاوہ اس مسودہ میں درجات، طریقۂ تعلیم، مدت تعلیم، ترتیب علوم، نظام درس اور طلبہ و اساتذہ کی اقامتی زندگی کا بڑا جامع اور واضح نقشہ پیش کیا گیا تھا اور طلبہ کے لیے ایک اسلامی لباس (یونیفارم) مناسب ورزش، عربی زبان کی مشق اور سیاسی و تاریخی موضوعات پر مباحثہ و تقریر پر بڑا زور دیا گیا تھا، طلبہ کی رہائش کے سلسلے میں لکھا گیا تھا کہ "ہر طالب علم کے لیے جدا کمرہ ہوگا اور بجز کسی خاص حالت

کے دو طالب علم ایک کمرے میں نہ رہیں گے۔ طالب علموں کو تاکید ہو گی کہ وہ اپنے کمروں کو صاف اور پاکیزہ رکھیں، صبح سے شام تک جو اشغال ہیں مثلاً سو کر اٹھنا، نماز پڑھنا، مطالعہ کرنا، مدرسے جانا، کھانا کھانا، ورزش کرنا، سب کے لیے اوقات متعین ہوں گے اور تمام طالب علموں کو انھیں اوقات میں سب کام کرنا ہوں گے۔[۲۲]

یہ مسودہ شائع کر کے اہلِ علم و اکابرِ امّت کو بھیجا گیا جنھوں نے اس کا بڑی گرمجوشی سے خیر مقدم کیا اور اُسے ملّتِ اسلامیہ کے مستقبل کے لیے بڑا اہم اور انقلابی قدم تصوّر کیا۔

مسودہ نصاب و دارالعلوم کی تیاری کے بعد ندوۃ العلماء کا اجلاسِ سوم ۱۱ اور ۱۲ اپریل ۱۸۹۶ء (۲۶ و ۲۷ رسوال ۱۳۱۳ھ) زیرِ صدارت مفتی لطف اللہ بریلی میں منعقد ہوا، سب سے پہلے مولانا عبدالحق حقانی نے ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد اور نصابِ تعلیم پر تقریر فرمائی پھر مددگار ناظم ندوۃ العلماء[۲۳] حکیم عبدالحی نے سالانہ رپورٹ سنائی۔ اس کے بعد حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے تقریر فرمائی جس میں فرمایا کہ:

"جو کوششیں مسلمان نوجوانوں کی انگریزی تعلیم میں کی جاتی ہیں، ان کا موضوع صرف یہ ہے کہ یوربین علوم و فنون میں ان کو نہایت اعلیٰ درجہ کی لیاقت حاصل ہو..... جب میں کالج میں پڑھتا تھا تو میرے کلاس میں اس امر کا فخریہ چرچا ہوتا تھا کہ فلاں طالب علم خواب بھی انگریزی میں دیکھتا ہے.... میں ندوۃ العلماء میں یہ سوال کرتا ہوں کہ اگر یہ سب کچھ ہوا بلکہ اس سے بھی کچھ بڑھ کے ہوا لیکن طلبہ مذہب سے واقف بلکہ اس کے پابند نہ ہوئے تو کیا ہوا....

غرض اے حضرات! مسلمانوں پر ایک عالم طاری ہے جس پر ہر طرف حسرت و یاس اور مایوسی اپنی شکل دکھاتی ہے۔ اب دو صورتیں ہیں، اپنے رسول پاکؐ کی اُمت کو تباہ ہوتے، دین و دنیا کا خسران اٹھاتے دیکھیں اور ہم اپنے مشاغل میں مصروف رہیں یا کمرِ ہمت چست باندھیں

جان و دل اپنے بھائیوں کی ہوا خواہی میں لڑا دیں اور پروردگار عالم کی بندہ پروری و ذرہ نوازی پر نظر رکھ کر یہ آیت پڑھیں۔ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا وان اللہ مع المحسنین[24]۔"

اس تقریر کے بعد علامہ شبلی نعمانی نے ندوۃ العلماء کے مقاصد پر ایک تقریر فرمائی، ن دن سہ پہر کے جلسہ خاص میں مسودہ دارالعلوم کی منظوری ہوئی البتہ بعض حضرات مطالبہ تھا کہ دارالعلوم کو ندوۃ العلماء کے ماتحت رکھنے کی بجائے اُسے ایک آزاد رے کی حیثیت سے قائم کیا جائے لیکن آخر کار یہ بات متفقہ طور سے طے پا گئی کہ دارالعلوم دوۃ العلماء کے ماتحت ہی قائم کیا جائے۔ نیز یہ بھی طے پایا کہ مسلمانوں کے سامنے سلامی عبادات، معاشرت اور اقتصادیات کی صحیح تصویر پیش کرنے کے لیے واعظین تقرر کیا جائے[25]۔"

دوسرے دن (۱۲ اپریل مطابق ۲۷ شوال) ندوۃ العلماء کے عام اجلاس میں مولانا بدالحق حقانی نے دارالعلوم کی تجویز پیش کی جس کی علامہ شبلی نعمانی نے تائید کی اور اس کی ظوری کے ساتھ یہ بھی طے پایا کہ مجلس دارالعلوم کے نام سے ایک علیحدہ کمیٹی بنائی جائے[26]۔

ابھی تک ندوۃ العلماء کی مخالفت نہایت ہی خاموشی سے ہو رہی تھی مگر اس اجلاس لے بعد برسرعام مخالفت شروع ہوگئی۔ مخالفین میں مولانا احمد رضا خاں بریلوی، مولانا بدالقادر بدایونی اور مولانا نذیر احمد خاں رامپوری سب سے پیش پیش تھے۔ ان کا سب سے زیادہ زور اس بات پر تھا کہ ندوۃ العلماء مختلف الخیال فرقوں کا ایک معجونِ مرکب ہے جس میں شیعہ، نیچری اور وہابی سب شریک ہیں اور اس میں ان سب کا عملہ دخلہ ہے ن کے علاوہ مولانا عبدالقادر بدایونی کو اس پر سخت اعتراض تھا کہ ناظم ندوۃ العلماء نے اجلاس دوم میں مسلمانوں کے درمیان اتحاد و اتفاق پر زور دیتے ہوئے کہا تھا کہ اہلِ اسلام کے سب گناہ معاف ہو سکتے ہیں لیکن نا اتفاقی اور عداوت باہمی کا گناہ معاف نہ ہوگا۔" اسی طرح ندوۃ العلماء والے مقلدین اور غیر مقلدین کے باہمی اختلافات ختم کرانے کے لیے کوشاں تھے اور یہ لوگ اس کے سخت مخالف تھے۔

یہ مخالفت، مراسلت اور زبانی گفتگو کی حد سے بڑھ کر جلد ہی اخبارات و رسالہ بازی کی حد تک پہنچ گئی۔ متعدد رسالے اور ہجویہ قصیدے ندوۃ العلماء کی رد و ذم میں شائع کیے گئے۔ خود مولانا احمد رضا خاں بریلوی نے ندوۃ العلماء کی مخالفت میں جو رسالے لکھے تھے ان کی تعداد دو سو تک بتائی جاتی ہے۔ مخالفین کے رسالوں کے نام جذوہ، جشوہ، سطوہ، غزوہ وغیرہ تھے۔ ان میں کیا ہوتا تھا اس کا اندازہ کرنے کے لیے ایک ہجویہ قصیدے کے یہ دو شعر کافی ہیں:

جو ہو خود عین ضلالت یہ بنائے ندوہ ۔۔۔ کیا زمانے کو رہِ راست یہ لائے ندوہ
پیر نیچر کی یہ ہے شعبدہ بازی ساری ۔۔۔ آگ لگ جائے اسے، بھاڑ میں جائے ندوہ[۲۷]

مخالفین ندوہ کے اس لٹریچر کے جواب میں اس کے موافقین نے بھی چند رسالے لکھے جن میں مولانا حفیظ اللہ کی 'ارشاد الکملاء'، مولانا امجد علی کی 'ہدایۃ الالباء الی ندوۃ العلماء'، حکیم محمد ایوب پھلواروی کی 'القول الفاصل بین الحق والباطل' اور مولانا سید احمد حسین رائے بریلوی کی 'اتمام الحجہ علی مخالفی الندوۃ' خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مولانا حفیظ اللہ نے خالص علمی نقطۂ نظر سے کتب حدیث، تفسیر، فقہ، تصوف اور سیر و سوانح وغیرہ کے حوالے سے نہایت محققانہ طور پر مخالفین ندوۃ العلماء کے اعتراضات و شبہات کا مسکت جواب دیا تھا۔ موافقین ندوہ نے اپنے جوابات میں کس قدر متانت و سنجیدگی سے کام لیا تھا۔ اس کا اندازہ مولانا امجد علی کی ان سطور سے ہوتا ہے جو انھوں نے مولانا احمد رضا خاں کے اعتراضات کا جواب دینے کے بعد تحریر فرمائیں:

"لیجیے آپ حق پر ہیں آیئے اور ہماری لغزشوں کی مخدومانہ طور پر اصلاح کیجیے ہم کو جو کچھ ہم سے لغزشیں ہوئیں اور آئندہ سیکڑوں ہوں گی، ان پر ہرگز اصرار نہیں، مگر روٹھ کر گھر نہ بیٹھیے، ملیے اور برادرانہ گلے شکوے روبرو کیجیے تاکہ صفائی ہو جائے[۲۸]۔"

اسی طرح دیگر حضرات نے بھی مخالفین ندوہ کے اعتراضات کے شافی جوابات دے کر ندوہ کے مقاصد و نصب العین کی وضاحت کرنے پر ہی اکتفا کی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ

پہلے رجب ۱۳۱۲ھ میں غازی پور میں ندوۃ العلماء کی ایک شاخ قائم ہوئی اس کے بعد ملک کے متعدد مقامات پر بھی اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔

ندوۃ العلماء کی اسی موافقت و مخالفت کے درمیان اس کا اجلاسِ چہارم میرٹھ میں ۱۹، ۲۰، ۲۱ مارچ ۱۸۹۷ء (۱۵، ۱۶، ۱۷ شوال ۱۳۱۴ھ) زیر صدارت مولانا لطف اللہ منعقد ہوا جس میں حسب معمول سب سے پہلے سالانہ رپورٹ پڑھ کر سنائی گئی، اس کے بعد مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے اس پر تقریر فرمائی، اجلاس کی دوسری نشست میں جو صرف علماء کے لیے مخصوص تھی نصاب تعلیم پر بحث ہوئی اور طے پایا کہ اس وقت تک جتنے نصاب اور اس سے متعلق رائیں موصول ہو چکی ہیں وہ شائع کر دی جائیں۔ پھر مجوزہ دارالعلوم کے جائے قیام کے متعلق تجاویز پیش ہوئیں اور کافی بحث و مباحثہ کے بعد کثرت آراء سے طے پایا کہ دارالعلوم دہلی میں قائم کیا جائے۔[29]

اجلاس کے دوسرے دن علامہ شبلی نعمانی نے دارالعلوم کی ضرورت اور مقصد پر ایک مبسوط تقریر فرمائی، اجلاس کے آخری دن موصوف نے نواب وقار الملک مشتاق حسین کی ان مساعی کا ذکر فرمایا کہ انھوں نے انگریزی اسکولوں میں ہفتہ میں دو بار نصف نصف گھنٹہ مذہبی تعلیم کے لیے وقت حاصل کر لیا ہے نیز یہ کہ اُس کا انتظام اور اس کی تعلیم کا نصاب مسلمانوں کی تجویز پر رکھا گیا۔ اسی اجلاس میں شاہ سلیمان پھلواروی کی تحریک اور علامہ شبلی نعمانی کی تائید سے یہ تجویز بھی منظور ہوئی کہ ہندوستان سے چند مستعد اور ذہین طلبہ کو ندوۃ العلماء تکمیلِ علوم کی غرض سے مصر بھیجے۔ نیز ایک تجویز انگریزی داں طلبہ کو عربی پڑھانے کی بھی منظور ہوئی۔

ندوۃ العلماء کا پانچواں سالانہ اجلاس وسط شوال ۱۳۱۵ھ میں منعقد ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ قحط سالی اور طاعون کی وبا کے باعث عام اجلاس کا انعقاد دشوار تھا اس لیے یہ طے پایا کہ اس سال صرف ارکان ندوۃ العلماء کا جلسہ اس کے صدر دفتر کانپور میں کر لیا جائے۔ چنانچہ ندوۃ العلماء کا پانچواں اجلاس ۸، ۹ مارچ ۱۸۹۸ء

(۱۴/۱۵ شوال ۱۳۱۵ھ) زیر صدارت مسیح الزماں خاں (م۔ ۱۹۱۰ء) کانپور میں منعقد ہوا سب سے پہلے سالانہ رپورٹ پیش ہوئی جو گوناگوں دشواریوں اور ندوۃ العلماء کی کھلم کھلا مخالفت کے باوجود اس مختصر عرصے میں اس کی روز بروز ترقی و مقبولیت کی آئینہ دار تھی۔ اس کا اندازہ صرف اراکین کی تعداد اور سالانہ آمدنی سے لگایا جا سکتا ہے۔ ۱۳۱۴ھ میں ارکان کی تعداد سات سو بیاسی (۷۸۲) تھی جبکہ اس سال ایک ہزار پندرہ (۱۰۱۵) تھی اسی طرح سے آمدنی پانچ ہزار چھ سو باسٹھ (۵۶۶۲) روپے سے بڑھ کر آٹھ ہزار تین سو چھیاسی (۸۳۸۶) روپے ہوگئی تھی۔[30]

رپورٹ کے بعد حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے اپنی تقریر میں تحریک کی کہ حتی الامکان جلد ممکن ہو دارالعلوم کے افتتاح کے لیے عملی اقدام کیا جائے اور چونکہ دہلی میں اس کے قیام میں دشواریاں ہیں اس لیے کسی اور مقام پر اس کے قیام کا انتظام کیا جائے تاکہ دارالعلوم کے افتتاح میں مزید تاخیر نہ ہو۔ پرزور مخالفت کے باوجود شروانی صاحب کی تجویز منظور ہوئی۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر دوسرا کون سا مقام ہو۔ اس پر صدر جلسہ نے فرمایا کہ دہلی کے بعد دوسرا نمبر لکھنؤ کا ہے۔ چنانچہ لکھنؤ کا مقام طے پا گیا اور ساتھ ہی ناظم ندوۃ العلماء کی تحریک پر یہ بھی طے پایا کہ ایک وفد لکھنؤ بھیجا جائے جو دارالعلوم کے لیے مناسب جگہ تجویز کر کے حاصل کرے، اور بالفعل کام شروع کرنے کے لیے کوئی مکان پسند کرے۔ اس کے بعد شروانی صاحب نے تجویز پیش کی کہ چونکہ دارالعلوم کے سب درجات بیک وقت شروع کرنا دشوار ہے اس لیے فی الحال صرف ابتدائی درجہ جلد از جلد شروع کر دیا جائے۔ یہ تجویز بھی منظور ہوئی، اس کے بعد ناظم ندوۃ العلماء نے یہ تحریک کی کہ مجوزہ دارالعلوم کے ابتدائی درجہ کے ایک سال کے مصارف کا اسی وقت انتظام ہو جانا چاہیے۔ اس پر علامہ شبلی نے فرمایا کہ چونکہ علماء پر الزام دیا جاتا ہے کہ وہ خود کسی کام کو اپنے روپے سے نہیں کرتے اس لیے دارالعلوم کے ابتدائی درجے کے ابتدائی مصارف ندوۃ العلماء کے ارکان انتظامی اپنے ذمے لے کر ملک و قوم کو نمونہ دکھائیں اور اس کے واسطے عام چندہ نہ کیا

جائے۔ یہ تجویز بھی منظور ہوئی اور ارکان انتظامیہ موجودہ نے اُسی وقت مبلغ ایک ہزار پچاس روپے بطور چندہ منظور کیے جبکہ ان کی تعداد اس وقت صرف تیرہ تھی۔[31]

پچھلے اجلاس میں نواب وقار الملک کی کوششوں سے انگریزی اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے انتظام کا ذکر آیا تھا۔ اس اجلاس میں طے پایا کہ اس کام کو ندوۃ العلماء اپنے ہاتھ میں لے اور فی الحال کانپور میں یہاں کے مسلمانوں کی کوششوں سے اس کام کا آغاز کیا جائے اور مفتی عبداللطیف رحمانی، مفتی ندوۃ العلماء نے علامہ شبلی نعمانی کی تجویز پر مسرت کے ساتھ اس خدمت کو قبول کیا۔[32]

اجلاس بالا کے اختتام کے دوسرے دن اس کی تجویز کے مطابق ایک وفد لکھنؤ پہنچا جسے منشی احتشام علی رئیس کاکوری نے اپنی دو مقبوضہ زمینیں دار العلوم کے لیے پیش کیں جن میں سے وفد کے ارکان نے بروره حسن باڑی والی زمین کو پسند کیا جو شہر کے مغربی حصّے میں کاکوری والی پختہ سڑک کے کنارے واقع تھی چونکہ اس زمین پر تعمیر کی تکمیل کے لیے کافی وقت درکار تھا اور گذشتہ اجلاس میں یہ بات طے پا چکی تھی کہ دار العلوم کا ابتدائی درجہ جلد از جلد قائم کر دیا جائے۔ اس لیے منشی احتشام علی نے محلہ گولہ گنج میں واقع خاتون منزل نامی ایک مکان نو ہزار روپے میں خرید کر ندوہ کے حوالے کر دیا۔ اسی مکان میں پہلے ۲ ستمبر ۱۸۹۸ء (۱۵ ربیع الثانی ۱۳۱۶ھ) ندوۃ العلماء کا دفتر کانپور سے منتقل ہوا، اس کے بعد ۲۶ ستمبر ۱۸۹۸ء (۹ جمادی الاولی ۱۳۱۶ھ) کو اسی خاتون منزل میں دار العلوم کا ابتدائی درجہ کھول دیا گیا اور ۷ جمادی الاخری ۱۳۱۶ھ مطابق ۴ اکتوبر کو یہاں ایک شاندار جلسہ منعقد کیا گیا جس میں علماء کرام کے علاوہ عمائدین شہر اور انگریز افسران بالا بھی شریک تھے، اس موقع پر جو رپورٹ پیش کی گئی اس میں قیام دار العلوم کے حسب ذیل چار مقاصد بیان کیے گئے تھے:

۱۔ علوم و فنون کی تکمیل

۲۔ علوم دینیہ بالخصوص علم کلام میں کمال تاکہ دہریت و الحاد کا مقابلہ کیا جا سکے اور علم فقہ میں تبحر تاکہ فارغین کے فتاوی مستند اور واجب العمل ہوں۔

۳۔ مسلمانوں کو اسلامی اخلاق و اطوار کا خوگر بنانا۔
۴۔ طلبہ میں علو نظر اور بلند ہمتی پیدا کرنا۔

اس رپورٹ کے بعد دارالعلوم کے پہلے مہتمم مولانا حفیظ اللہ نے درجہ ابتدائی میں داخل ہونے والے طلبہ کو نام بنام پیش کیا۔ یہ طلبہ یکساں لباس میں ملبوس بڑی سنجیدگی سے سلام کرنے حاضرین کے سامنے آتے تھے۔ اس کے بعد شاہ سلیمان پھلواروی نے ایک پُر اثر تقریر کی، دوسرے دن مولانا نے پھر تقریر فرمائی اور آخر میں ایک کمسن بچے کی مناجات پہ جلسہ ختم ہوا۔[۳۳]

دارالعلوم کے ابتدائی مدرسین میں اس کے پہلے مہتمم مولانا حفیظ اللہ کے علاوہ مفتی عبداللطیف رحمانی، مولانا عبدالشکور کاکوروی، مولانا سید عبدالحی اور مولانا فاروق چریا کوٹی تھے۔ اگرچہ اس وقت صرف درجہ ابتدائی قائم ہوا تھا مگر دارالعلوم میں حسب ذیل تین اقسام کی تعلیم کی تجویز تھی :

۱۔ درجہ ادنیٰ یعنی ابتدائی، اس کی مدتِ خواندگی تین سال تھی۔
۲۔ درجہ متوسط یعنی فضیلت، اس کی مدتِ خواندگی پانچ سال تھی۔
۳۔ درجہ اعلیٰ یعنی تکمیل، اس کی مدتِ خواندگی دو سال تھی جس کے بعد طالب علم کو خاص لقب مثلاً محدث، مفسر، فقیہ، ادیب وغیرہ دیا جانا طے پایا تھا۔

درجہ بندی کے ساتھ ساتھ طلبہ کے لیے ایک نظام الاوقات بھی بنایا گیا تھا۔ جس میں پابندی اوقات کے ساتھ نماز، تعلیم، ورزش و استراحت اور طعام و تفریح کے اوقات مقرر کرکے ہر کام اجتماعی طور پر کرنے کا اہتمام کیا گیا تھا، کمرے کی صفائی اور آداب مجلس کی نگرانی کے لیے اتالیق مقرر کیے گئے تھے تاکہ طلبہ کی تعلیم و تربیت ایک ساتھ ہی ہو سکے نیز یہ کہ انھیں بچپن ہی سے اجتماعی زندگی گذارنے کی مشق ہو سکے تاکہ وہ بڑے ہو کر دوسروں کے ساتھ مل جل کر کام کر سکیں۔[۳۴]

حوالہ جات:

۱- الہلال (کلکتہ)، ج ۴ (۱۹۱۴ء) ص ۶۰

۲- محمد عبدہ: مقالہ "ما نسی الامۃ وحاضرہا دعلاج علمہا" شامل کتاب "العروۃ الوثقی والثورۃ التحریریہ الکبری (قاہرہ، ۱۹۵۰ء) ص ۱۳- ۲۲ نیز الہلال (کلکتہ)، ج ۴ (۱۹۱۴ء) ص ۸۱

۳- یہ چودہ[14] علماء مولانا لطف اللہ علی گڑھی، شاہ محمد حسین الہ آبادی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا نور محمد پنجابی، مولانا احمد کانپوری، مولانا محمد علی مونگیری، شیخ الہند مولانا محمود حسن، شاہ محمد سلیمان پھلواروی، مولانا ظہور الاسلام فتحپوری، مولانا عبد الغنی مُورشید آبادی، مولانا فخر الحسن گنگوہی اور شاہ تجمل حسین دسنوی تھے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی: حیاتِ شبلی (اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء) ص ۳۰۳ - ۳۰۴

۴- روداد ندوۃ العلماء، بابت سال اوّل حصّہ اول (غیر مطبوعہ) ص ۱۹

۵- حوالہ بالا، ص ۲۳ - ۲۴

۶- دستور العمل ندوۃ العلماء، دفعہ ۳، ص ۱ شامل روداد جلسہ چہارم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت)

۷- مقاصد ندوۃ العلماء (کانپور، ب، ت) ص ۲-۷

۸- حبیب الرحمٰن خاں شروانی: استاذ العلماء (علی گڑھ، ۱۹۳۷ء) ص ۴۲

۹- یہ اعزازی ارکان مولانا لطف اللہ علی گڑھی، مولانا محمد شاہ محدث، مولانا محمد عادل اور مولانا عبد الواحد کانپوری تھے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو روداد ندوۃ العلماء، بابت سال اول حصّہ اول (غیر مطبوعہ) ص ۹۵ - ۹۷-

۱۰- ریزولیوشن کی عبارت حسب ذیل تھی:

"اس کانفرنس کی یہ رائے ہے کہ جلسۂ ندوۃ العلماء جو بمقام کانپور منعقد ہوا تھا اور جس میں علماء اور اکابرین جمع ہوئے تھے تمام مسلمانوں کی توجہ کے لائق ہے اور اس کے مقاصد یعنی اصلاح طریقۂ تعلیم اور رفع نزاعی باہمی نہایت عمدہ اور مفید ہیں۔ تمام

مسلمانوں کو ایسی عمدہ اور مفید مجلس کی جس سے مسلمانوں کی دینی اور دنیوی بہبود متصور
ہے بہ دل وجان قلم سے، قدم سے، درم سے مدد کرنی چاہیے۔"
محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا نواں سالانہ جلسہ بمقام علی گڑھ (آگرہ، ۱۸۹۵ء) ریزولیوشن
نمبر ۲ ص ۱۲۷

۱۱۔ سید محمد الحسنی: سیرت مولانا سید محمد علی مونگیری، بانی ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ۱۹۶۴ء) ص ۱۴۲

۱۲۔ روداد جلسہ دوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب،ت) ص ۳-۴

۱۳۔ حوالہ بالا ص ۳۶-۳۷

۱۴۔ مضامین اربعہ، ص ۱-۳

۱۵۔ روداد جلسہ دوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۵۹

۱۶۔ حوالہ بالا، ص ۱۱۸-۱۱۹

۱۷۔ الحسنی: مصدر سابق، ص ۱۴۵ بحوالہ کارروائی جلسہ انتظامیہ (قلمی) ص ۷

۱۸۔ الحسنی: مصدر سابق، ص ۱۵۳-۱۵۶ بحوالہ مسودہ نصاب عربی ص ۲۵

۱۹۔ ندوی: مصدر سابق ص ۳۱۲ بحوالہ روداد جلسہ دوم ندوۃ العلماء ص ۴۲

۲۰۔ الہلال (کلکتہ) ج ۴ (۱۹۱۴ء) ص ۱۷۷

۲۱۔ تجویز دارالعلوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۳۱

۲۲۔ حوالہ بالا نیز الحسنی مصدر سابق ۱۴۹

۲۳۔ مولانا محمد علی مونگیری کی مسلسل علالت کی وجہ سے مجلس انتظامیہ ندوۃ العلماء نے اپنے جلسہ منعقدہ ۸ رجب ۱۳۱۳ھ مطابق ۲۵ دسمبر ۱۸۹۵ء میں حکیم عبدالحی کا بحیثیت مددگار ناظم ندوۃ العلماء تقرر کر دیا تھا۔ ملاحظہ ہو ابوالحسن علی (حیات عبدالحی۔ دہلی، ۱۹۷۰ء) ص ۱۳۶۔

۲۴۔ روداد جلسہ سوم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت)، ص ۴۵

۲۵۔ حوالہ بالا، ص ۴۶

۲۶۔ حوالہ بالا، ص ۴۸

٢٧۔ مصدر سابق، ص ۴۷۱ بحوالہ جذوہ لرجوم احزاب دار الندوۃ ص ۳۲
٢٨۔ امجد علی: ہدایۃ الالباء الی ندوۃ العلماء، ص ۸
٢٩۔ روداد جلسہ چہارم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۸۹
٣٠۔ روداد جلسہ پنجم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۱۹-۲۰
٣١۔ ندوی: مصدر سابق ص ۳۱۷
٣٢۔ حوالہ بالا، ص ۳۱۹
٣٣۔ روداد اجلاس ششم ندوۃ العلماء (کانپور، ب ت) ص ۳۰
٣۴۔ حوالہ بالا، ص ۳۱

اجتہادِ صحابہ

عبدالحلیم ندوی

رسالہ "اسلام اور عصر جدید" میں مختلف علماء اور دانشوروں کے قلم سے اجتہاد کے مسئلہ پر مضامین شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان مضامین کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو علماء اور دانشور اس زمانے میں بھی اجتہاد کے قائل ہیں، وہ بھی اس کی اجازت خاص شرائط کے ساتھ، خاص حالات میں اور صرف ان فروعی مسائل میں دیتے ہیں، جن کے بارے میں کوئی نص قرآنی یا سنتِ رسول نہیں ہے۔ مگر وہ مسائل خواہ خالص دینی ہوں یا محض معاشرتی، جن کے بارے میں واضح اور صریح نصوص موجود ہیں، ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے۔ چاہے حالات اور ان کے تقاضے کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ مولانا عبدالسلام صاحب قدوائی نے الاستاذ صلاح الدین المنجد (بیروت) کے مضمون "سید رشید رضا مصری کا نظریۂ اجتہاد" پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ "اس مضمون میں اجتہاد کی ضرورت بھی بیان کی گئی ہے، لیکن اسی کے ساتھ اسے صرف فروع کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ شاید اختصار کی کوشش میں پوری بات وضاحت سے نہیں کہی جا سکی، ورنہ رشید رضا جیسے محقق سے نہ یہ توقع ہے اور نہ معاملہ اس حد تک محدود ہے[1]۔"

بالکل اسی طرح کی بات عربی ملکوں میں خاصے مشہور اور جانے پہچانے عالم اور شیخ، الشیخ بدر المتولی عبد الباسط نے بھی اپنے ان مضامین میں کہی ہے جو وہ پچھلے تین چار سال سے مجلۃ العربی، کویت میں صحابہ اور ان کے نظریہ وطریق اجتہاد پر لکھتے رہے ہیں۔

چنانچہ جب ہم حضرت صحابہ کے زمانے میں پیدا شدہ نئے مسائل کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ان حضرات نے بعض مسائل میں قرآنی نصوص کے ہوتے ہوئے بھی، حالات اور معاشرتی تقاضوں، ملک وملت کی ضروریات اور مفادِ عامہ کے پیشِ نظر، اپنی فہم وفراست، علم وعرفان اور یقین وایمان کی روشنی میں بعض فیصلے کیے ہیں جو بادی النظر میں ان نصوص کے بالکل خلاف دکھائی دیتے ہیں مگر تھوڑے سے غور وفکر کے بعد یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ ان حضرات نے ان نصوص کو نہ باطل کیا اور نہ ہی ان کے مقابلے میں محض اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لے کر فیصلہ کیا بلکہ ان کی روح کو سمجھ کر، اس حکم سے شارع کا جو اصلی مقصد ہے اسے معلوم کرکے اور اصل علت کو سامنے رکھ کر، وقت کے تقاضے، ضرورت اور معاشرے کی مصلحت اور مفادِ سوادِ اعظم کے پیش نظر اپنے فیصلے صادر کیے اور بعد کے تجربات نے یہ ثابت کردیا کہ ان حالات میں یہی فیصلے صحیح تھے۔

یہ بات ضرور ہے کہ ان حضرات صحابہ میں اپنی اپنی فہم وبصیرت کے مطابق، ان نصوص کے مراد ومقصد کے سمجھنے میں اختلاف رہا، لیکن جب سب مل کر بیٹھے اور آپس میں تبادلہ خیال ہوا تو جو اختلافات ابھرتے تھے وہ سب ختم ہوجاتے تھے اور سب متفقہ فیصلہ صادر فرماکر اس کو نافذ کرتے تھے اور تمام ممالک اسلامیہ اسے تسلیم کرلیتے تھے اور اس طرح اجماع کی شان پیدا ہوجاتی تھی لیکن اگر ایسا ہوا کہ تبادلۂ خیال کے بعد بھی کسی کو اختلاف رہا تو اس کی وجہ سے کسی کی تکفیر یا تفسیق کرنا دیانت داری اور ایمانداری کے خلاف سمجھتے تھے۔

ذیل میں ہم ان چند درپیش مسائل کا ذکر کرتے ہیں جن کے بارے میں نصوصِ قرآنی

موجود تھیں لیکن اس کے باوجود حضرات صحابہ کرام نے مصلحت، تقاضاے وقت اور مفادِ ملک وملت کے پیشِ نظر ان کے خلاف فیصلے کیے اور انھیں نافذ کیا۔

مولفۃ قلوب کا مسئلہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد غالباً سب سے پہلا مسئلہ جس میں شاید پہلی دفعہ صحابہ نے نصِ قرآنی کی موجودگی میں حالات اور تقاضاے وقت کے مطابق اپنے اجتہاد سے کام لے کر فیصلہ کیا ہے وہ مولفۃ قلوب کا مسئلہ ہے۔

اس قصے کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اسلام کے ابتدائی زمانے میں، بدوی قبائل کے بعض اہم سرداروں اور شیوخ جیسے زبرقان بن بدر، اقرع بن حابس، عباس بن مرداس کو، جن کا نہ صرف اپنے قبیلوں ہی میں بلکہ آس پاس کے دوسرے قبائل پر بھی کافی اثر ورسوخ تھا اور اپنے افراد اور حلیفوں کی تعداد کی وجہ سے خاصی طاقت اور حیثیت کے مالک تھے، زکوۃ کے مال میں سے کچھ حصہ ان کی دل جوئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے اور ان کے فتنہ وفساد سے بچنے کی خاطر عنایت فرمادیا کرتے تھے، حالانکہ یہ لوگ خاصے مالدار اور کھاتے پیتے لوگ تھے۔ آپ نے یہ فیصلہ ازخود نہیں فرمایا تھا بلکہ اس کی اجازت آپ کو خود ذاتِ باری تعالیٰ سے ان لوگوں کی تالیفِ قلب کی خاطر ملی تھی۔ چنانچہ قرآن کریم نے زکوۃ کے مال کا مصرف بتاتے ہوئے کہا ہے کہ :

"إنما الصدقات للفقراء والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل، فريضة من الله. والله عليم حكيم[2]."

یعنی صدقات تو صرف غریبوں محتاجوں کے لیے اور ان صدقات کے کارندوں (یعنی تحصیل وصول کرنے والے ملازمین وغیرہ) کے لیے اور جن لوگوں کی دل جوئی کرنا مقصود ہے ان کے لیے اور گردنوں کو (یعنی

لونڈیوں غلاموں) آزاد کرانے اور قرض داروں کے قرض چکانے کے
لیے اور خدا کی راہ میں اور مسافروں کے لیے ہے، اور یہ سب (مدین)
اللہ کی طرف سے فرض کی گئی ہیں اور اللہ بڑا علم والا اور بڑی حکمت
والا ہے[۳]۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب حضرت ابوبکر خلیفہ ہوئے تو ان شیوخ قبائل نے اپنے حق کا آپ سے مطالبہ کیا، چنانچہ آپ نے اسوۂ رسول[۴] کو سامنے رکھ کر صدقات کے انچارج افسروں کے نام یہ رقوم ادا کرنے کا حکم لکھ کر ان شیوخ کو دے دیا۔ شیوخ قبائل جب یہ پروانہ لے کر نکلے تو حضرت عمر کی ان سے ملاقات ہوگئی اور جب آپ کو حضرت ابوبکر کے اس فرمان کا علم ہوا تو آپ نے ان لوگوں سے یہ فرمان لے لیا اور کچھ اس طرح کی بات کہی۔ "اب تو اللہ نے اسلام کو عزت اور سطوت بخش دی ہے۔ اب جس کا جی چاہے مسلمان رہے اور جس کا جی چاہے کافر ہے، اب اگر آپ لوگ فقراء اور مساکین کے ضمن میں آتے ہیں یا آپ لوگوں میں صدقات کے مد کی کوئی دوسری مد پائی جاتی ہے، تب ہی ہم آپ کو مالِ زکوٰۃ میں سے آپ کا حصّہ دیں گے، اب محض آپ لوگوں کی تالیفِ قلب کے لیے ہم کچھ نہ دیں گے۔" یہ سن کر ان لوگوں کے آگ لگ گئی اور یہ لوگ غصے میں بھرے ہوئے حضرت ابوبکر کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ "خلیفہ آپ ہیں یا عمر؟" حضرت ابوبکر نے فرمایا کہ "اللہ نے چاہا تو وہی" تحقیق معاملہ کے بعد جب آپ کو اس مد کے بارے میں حضرت عمر کی رائے معلوم ہوئی تو آپ نے بھی اس پہلو سے مسئلہ پر دوبارہ غور کیا، اور ان حالات میں حضرت عمر کی رائے کی حکمت اور افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی رائے مان لی اور اپنا حکم واپس لے لیا۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر نے ایک نص صریح کو محض اپنی رائے کی بنا پر معطل کر دیا۔ لیکن اگر ہم علمائے لغت اور علمائے اصول فقہ کے وضع کردہ اصول، "ہر حکم کی علت غائی" کے قاعدے اور بدلتے ہوئے حالات کے تقاضوں اور

معاشرۃ وحکومت کے مصالح کو سامنے رکھ کر حضرت عمر کے اس فیصلے پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان حالات میں ان کا یہ فیصلہ ہی انسب و ادنیٰ تھا اور یہ کہ اس فیصلے سے نص کی مخالفت بھی نہیں ہوئی بلکہ "فحوائے نص" اور "علت و معلول" کے مسلمہ اصول کے عین مطابق تھا اور بعد کے حالات نے اس اجتہاد کی افادیت کو ثابت کر دیا۔

علمائے لغت اور علمائے اصول فقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "اگر حکم کسی لفظ سے مشتق فعل سے مشروط ہو تو اس لفظ کا مصدر (جو مشتق لفظ کی جڑ یا اصل ہے) حکم کے ثبوت کی علت مانا جائے گا" مثلاً اگر کسی نے کہا کہ "میں نے محنت کرنے والوں کو ان کی محنت کا صلہ دیا" تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ صلہ دینے کا سبب یا علت فعل "محنت کرنا" ہے نہ کہ صرف فاعل "محنت کرنے والے" اس اصول کے پیش نظر مذکورہ بالا آیت میں اللہ تعالیٰ نے صدقات کے استحقاق کی علت "اشخاص" کو نہیں بلکہ بعض "صفات" کو قرار دیا ہے اور جہاں اور جن لوگوں میں یہ "صفات" پائی جائیں گی وہ صدقات (زکوۃ) کے مستحق قرار پا جائیں گے جیسے غربت (فقر) محتاجگی (مسکنۃ) صدقات کے وصول تحصیل کا کام کرنے والے اور "المولفۃ قلوبہم" لفظ "مولفۃ" "تالیف" کا اسم مفعول ہے اور اسی کے مصدر سے مشتق ہے۔ مسلمہ اصول کی رو سے فعل "تالیف قلب" صدقات میں ان کے حصہ رسدی کی علت غائی ہے، "اشخاص" جیسے زبرقان بن بدر وغیرہ "علت" نہیں ہیں۔ جب علت "فعل تالیف" ہے تو جب اس کی ضرورت نہ ہوگی تو اس کا حکم بھی نافذ نہ ہوگا بالکل اس اصول کے تحت کہ جب علت کا وجود نہ ہوگا تو اس پر مبنی حکم (معلول) کا اطلاق بھی نہ ہوگا۔

حضرت عمر نے اپنی چشم بصیرت سے یہ دیکھ لیا تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کو اللہ تعالےٰ نے وہ طاقت و شوکت بخش دی ہے کہ اب وہ قیصر و کسریٰ جیسی عظیم الشان سلطنتوں سے نہ صرف ٹکر لیتے ہیں بلکہ ان کو اپنے زیر نگیں کر لینے کا دم خم بھی رکھتے ہیں اور دوسری طرف اسلامی تعلیمات اور مسلمانوں کا دائرۂ اثر و رسوخ اس قدر تیزی سے ہمہ گیر ہو رہا ہے کہ ان شیوخ قبائل کے فتنہ و فساد سے بچنے کے خیال سے اور ان کی قوت اور

حیثیت سے مرعوب ہو کر ان کی تالیف قلب کی خاطر کچھ دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بلکہ اب مصلحت وقت کا تقاضا یہ ہے کہ علانیہ طور پر ان کو صدقات کے مخصوص حصے سے محروم کر دیا جائے تاکہ صرف ان ہی کو نہیں بلکہ دوسرے شیوخ قبائل کو بھی یہ معلوم ہو جائے کہ اب اسلام اور مسلمان کمزور اور دوسروں کے رحم و کرم کے محتاج نہیں ہیں بلکہ وہ خود ایک طاقت ہیں اور بڑے بڑوں سے نبرد آزمائی کرنے کے لیے تیار و مستعد۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ انھوں نے دیکھ لیا تھا کہ ان شیوخ و سرداران قبائل کے دلوں کی گہرائیوں میں اسلام اُتر چکا ہے اور اب وہ محض ترغیب و تالیف کے سہارے نہیں بلکہ ایمان و یقین کے تقاضے سے سچے اور پکے مسلمان بن چکے ہیں اور اس کا ثبوت ان جنگوں میں مل گیا، جو ان کے حصہ رسدی کے بند ہو جانے کے بعد حضرت عمر کے زمانۂ خلافت میں چھڑیں اور جن میں ان لوگوں نے محض جہاد فی سبیل اللہ کے جذبے کے تحت شریک ہو کر داد شجاعت دی۔

دوسری طرف یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اسی آیت کی دو مدوں یعنی محکمہ صدقات کے کارندوں اور غلاموں کو آزاد کرانے میں اس وقت کہیں بھی کوئی رقم نہیں خرچ کی جاتی، کیونکہ اس مصرف کا وجود ہی نہیں۔ تو اس کا مطلب کیا یہ ہوگا کہ ہم نے اس "نص" کو کالعدم قرار دے دیا؟ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جس "علت" یا "سبب" کے پیش نظر یہ حکم صادر ہوا تھا وہ علت ہی نہیں رہ گئی تھی اس لیے معلول بھی معدوم ہو گیا لیکن اگر یہ صورت حال دوبارہ پیدا ہو جائے یا مسلمانوں کی ایسی حالت خدانخواستہ دوبارہ ہو جائے کہ انھیں بعض لوگوں کی "تالیفِ قلب" کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو شاید مسلمانوں کے ولی امر کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس مد میں صدقات (زکوٰۃ) کی رقم سے خرچ کر سکے۔ چنانچہ شیخ بدر المتولی نے لکھا ہے کہ "اسی لیے بعض علماء کا خیال ہے کہ حضرت عمر نے درحقیقت اس نص کو مصلحت کی خاطر باطل نہیں کیا بلکہ نص کے مطابق، دیانت داری، امانت اور خلوص نیت کے ساتھ فیصلہ کیا اور اس کو نص کے مقابلے میں اجتہاد نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ صرف نص کے سمجھنے میں

اجتہاد ہے، اس کے مقابلے میں اجتہاد نہیں[4]۔

عام الرمادۃ

حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ایک دفعہ شدید قحط پڑا، جسے تاریخ اسلام میں "عام الرمادۃ" یعنی قحط کا سال کہتے ہیں۔ اس زمانے میں چوری کے دو جرائم ایسے ہوئے جن کی سزا قرآنِ کریم میں متعین ہے۔ اور "حدود" کے معاملے میں سب کو علم ہے کہ خلیفہ یا والی کو ردوبدل کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور انھیں جوں کا توں نافذ کرنا خلیفہ کا فرض ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اس سال تقاضائے وقت اور مصلحت کے پیشِ نظر چوری کی سزا "قطعِ ید" جو نص قطعی سے ثابت ہے جاری نہیں کی[5]۔ بلکہ مال مسروقہ کے بدلے میں مال دے کر معاملے کو رفع دفع کر دیا۔

مذکورہ بالا قصّوں میں سے ایک کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک آدمی فریاد لے کر آیا کہ کچھ لوگوں نے اس کی اونٹنی کو پکڑ کر ذبح کر ڈالا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس سے کہا کہ "کیا تم اپنی اونٹنی کے بدلے میں دو موٹی تازی اور گابھن اونٹنیاں لینا پسند کرو گے کیونکہ ہم "قحط سالی" میں ہاتھ نہیں کاٹیں گے"[6]۔

دوسرے قصّے کی روایت یوں ہے کہ بنو عامر بن لوی کے چار آدمیوں نے ایک اونٹ کو چرتے دیکھا اور اسے پکڑ کر ذبح کر کے کھا گئے۔ اونٹ کا مالک مقدمہ لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آیا، اتفاق سے آپ کے پاس اس وقت بنو عامر کے سردار حاطب بن بلتعہ بھی موجود تھے اور جن لوگوں نے اونٹ کو ذبح کیا تھا وہ ان ہی کے آدمی تھے حضرت عمرؓ نے جب مقدمہ سنا تو حاطب سے کہا کہ "حاطب ابھی جا کر دو اونٹ خرید اور اونٹ کے مالک کو اس کے ایک اونٹ کے بدلے میں انھیں دے دو"۔ چنانچہ حاطب نے دو اونٹ خریدے اور اس بدوی کو دے کر رخصت کر دیا، اُدھر جن لوگوں نے چوری کی تھی حضرت عمرؓ نے انھیں صرف کوڑے لگوائے اور چھوڑ دیا[7]۔

مذکورہ بالا دونوں قصوں میں جرم ثابت اور مجرم جانے پہچانے تھے اور قرآن کی

رو سے چوری کی سزا "ہاتھ کاٹنے" کی حد جاری ہونی چاہیے تھی لیکن حضرت عمر نے صرف اس شبہ سے کہ جن لوگوں نے اونٹنی کو ذبح کر کے کھا لیا تھا، درحقیقت چوری کی نیت سے انھوں نے ایسا نہیں کیا تھا بلکہ قحط سالی اور بھوک مری کی وجہ سے اشیائے خوردنی کے ناپید ہونے کے باعث حالتِ اضطرار میں اپنی جان بچانے کے لیے ایسا کیا تھا اور شریعت کا مسلمہ اصول ہے کہ "ادرؤا الحدود بالشبہات" یعنی شبہ کی حالت میں حدود کو ساقط کر دو جسے آج کل کی اصطلاح میں "فائدۂ شک" کہتے ہیں اور شک کا فائدہ دیتے ہوئے سزا معاف کر دی جاتی ہے، اسی طرح حضرت عمر نے ان لوگوں کی سزا کو معاف کر دیا۔ لیکن پہلے قصے میں مالک کا خسارہ دو موٹی تازی اور گابھن اونٹنیاں دے کر پورا کر دیا اور دوسرے واقعہ میں بھی حاطب سے ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ مالک کو دلا کر راضی کیا، اور چوروں کو بھی سزا دی لیکن حد (قطع ید) نہیں جاری کی۔ شیخ بدر المتولی نے ان دونوں مقدموں میں حضرت عمر کے اجتہاد کی حکمت اور اس سے تقاضائے وقت کے پیشِ نظر نص صریح کے مقابلے میں اپنی رائے سے کام لینے کی گنجائش کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"(مذکورہ بالا) دونوں واقعوں میں بھوک مری اونٹ اور اونٹنی کے ذبح کرنے کا اصلی سبب تھی کیونکہ عام الرمادہ (خشک سالی) کا واقعہ مشہور واقعہ ہے، چنانچہ جن لوگوں نے اونٹنی کو ذبح کیا تھا، انھوں نے اپنی جان بچانے کی خاطر ایسا کیا تھا، بالکل اسی طرح حضرت عمر کے نزدیک یہ بات بھی ثابت ہو چکی تھی کہ حضرت حاطب کے آدمیوں نے بھی اونٹ کو بھوک کی وجہ سے ذبح کیا تھا اور چونکہ حاطب تھوڑے بخیل آدمی تھے اس لیے حضرت عمر نے ان کی تنبیہ یوں کی کہ انھیں ایک کے بدلے میں دو اونٹ دینے پر مجبور کیا اور چوروں کی تنبیہ کوڑے لگوا کر کی کیونکہ (ایسی حالت میں) ان کا فرض یہ تھا کہ وہ (اپنی فاقہ مستی کا) اپنا معاملہ امیر المومنین کے سامنے پیش کرتے (چونکہ انھوں نے ایسا نہیں

کیا اور قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اس لیے انھیں کوڑے لگوائے) تاکہ لوگ کسی سبب کو آڑ بنا کر لوگوں کے مال و اسباب کو لوٹنا نہ شروع کر دیں۔

اس طرح سے حضرت عمر نے درحقیقت ایسے فقیہہ ہونے کا ثبوت دیا جس نے نصوص کو (معطل نہیں بلکہ) جمع کر دیا۔ اگر وہ ان دونوں حالتوں میں حدود کو جاری کرتے تب وہ نص کو معطل کرنے کے مرتکب ہوتے۔ کیونکہ شریعت کا اصول ہے کہ "شبہوں کی بنیاد پر حدود کو ساقط کر دو۔"

حضرت عمر نے ایک طرف اس اصول کو پیشِ نظر رکھا، دوسری طرف حالات کی وجہ سے جو مجبوری اور اضطرار کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی، اس کا بھی لحاظ کیا اور قرآن کے مقابلے میں اپنا فیصلہ صادر فرمایا کہ ہم قحط سالی کے زمانے میں ہاتھ نہیں کاٹیں گے، حالانکہ حضرت عمر حدود شرعیہ کے نفاذ کے معاملے میں اتنے سخت آدمی تھے کہ انھوں نے اپنے بیٹے کی ایک لغزش پر صرف اس وجہ سے دوبارہ حد جاری کی کہ والی مصر نے میرا لڑکا سمجھ کر کوڑے لگانے میں نرمی برتی ہوگی اور جس زور سے کوڑے مارنا چاہیے تھا نہ مارا ہوگا۔ کہتے ہیں ان کے یہ صاحبزادے اس سزا کے دو مہینے کے بعد وفات پا گئے۔ بعض راویوں کا کہنا ہے کہ ان کی موت حد کے دوبارہ جاری کرنے کی وجہ سے ہوئی۔ کیونکہ وہ پہلے سے کمزور اور بیمار تھے اور دوبارہ کوڑوں کی سزا کی تاب نہ لا کر انتقال کر گئے۔[9]

مفتوحہ علاقوں کی زمینوں کی تقسیم کا مسئلہ

تاریخ اسلام میں حضرت عمر کا زمانہ اس اعتبار سے بھی عہد زریں شمار کیا جاتا ہے کہ آپ ہی کے عہد میں تمام بڑی بڑی فتوحات مسلمانوں کو حاصل ہوئیں چنانچہ عراق، ایران کا اکثر حصہ شام، مصر اور لیبیا کا علاقہ برقہ آپ ہی کے عہد میں اسلامی جھنڈے کے تلے آئے۔ ان فتوحات کے جلو میں جہاں چند مسائل انتظام و انصرام سے متعلق کھڑے ہوئے، جن کا حل حضرت عمر نے اپنی صوابدید کے مطابق نکالا، وہاں ایک بہت اہم مسئلہ ان مفتوحہ علاقوں کی زمینوں کی تقسیم کا بھی تھا۔ چنانچہ فوجیوں کا مطالبہ تھا کہ یہاں کی زمینوں کی خاص طور سے سوادِ

شام کی تقسیم بھی "مال غنیمت" کی طرح ہونی چاہیے اور اس حساب سے انھیں ۴/۵ زمینیں ملنی چاہئیں اور باقی خمس ان مدوں میں تقسیم ہونی چاہیے جنھیں اللہ تعالیٰ نے سورۃ الانفال میں متعین فرمائی ہیں چنانچہ خدا کا حکم اس سلسلے میں یہ ہے کہ "واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل" اور اس بات کو جان لو کہ جو شئی بطور غنیمت تم کو حاصل ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ کل کا پانچواں حصہ اللہ کا اور اس کے رسول کا ہے اور آپ کے قرابت داروں کا ہے اور یتیموں کا ہے اور غریبوں کا ہے اور مسافروں کا ہے۔" (ترجمہ حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ) ان فوجیوں کی ہم نوائی کرنے میں چند صحابہ بھی شامل تھے۔ یہ سب مذکورہ بالا آیت سے استدلال کرنے کے علاوہ یہ بھی کہتے تھے کہ "مفتوحہ زمینیں "فے" نہیں بلکہ "منقولہ مال غنیمت" کی حیثیت میں ہیں جسے حسب ہدایت قرآن کریم فوجیوں میں تقسیم نہ کرنا ظلم ہے' یہ لوگ اپنے دعوے کے ثبوت میں اس آیت کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم کا عمل بھی پیش کرتے تھے کہ خیبر کی زمین میں سے آپ نے اپنے لیے خمس مخصوص کی تھی، باقی سب لوگوں میں تقسیم کر دی تھی' اس لیے مفتوحہ علاقے کی ان زمینوں کے خمس کو چھوڑ کر باقی کو مسلمانوں میں تقسیم کر دینا چاہیے۔

فوجیوں کے اس دعوے کے مقابلے میں حضرت عمر کا یہ کہنا تھا کہ بجائے اس کے کہ یہ غیر منقولہ مال غنیمت فوجیوں میں تقسیم کر دی جائے' اسے ملک وملت کے عام فایدے کی خاطر روک لیا جائے اور ان علاقوں میں رہنے والوں ذمیوں کو وہیں بدستور بسنے دیا جائے اور ان پر جزیہ لگایا جائے تاکہ اس سے جو آمدنی ہو اسے سرحدوں کی حفاظت کرنے والی فوج کی تنخواہوں پر صرف کیا جائے اور جو بچ جائے اس سے عام لوگوں کے فائدے کی چیزیں جیسے پل اور سڑکیں بنوائی جائیں اور آب پاشی کے لیے نہریں کھدوائی جائیں۔

حضرت عمر کا یہ بھی کہنا تھا کہ "زمین" کی حیثیت، جنگ میں حاصل شدہ "مال غنیمت" کی نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت "فے" کی ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر اور

بنو قریظہ کی زمینوں کے بارے میں فیصلہ صادر فرمایا تھا اور اس فیصلے سے یہ بات واضح ہوگئی تھی کہ "زمین" مالِ غنیمت نہیں کہ اس پر وہ حکم نافذ ہو بلکہ یہ "فے" ہے! اور فے کی مدوں کا تعین سورت حشر کی مندرجہ ذیل آیات میں پوری وضاحت سے کر دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

ما أفاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم وما آتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب "سے .... ولاتجعل فی قلوبنا غلاً للذین آمنوا ربنا إنک رؤف رحیم[۱۲]۔

اور جو کچھ اللہ تعالیٰ اس طور پر اپنے رسول کو دوسری بستی کے (کافر) لوگوں سے دلوا دے (جیسے فدک اور ایک حصہ خیبر کا) سو وہ بھی اللہ کا حق ہے اور رسول کا اور (آپ کے) قرابت داروں کا اور یتیموں کا اور غریبوں کا اور مسافروں کا تاکہ تمھارے مالداروں کے درمیان وہ مال چکر نہ لگاتا رہے اور رسول جو کچھ تم کو دے دیا کریں اسے لے لیا کرو اور جس چیز کے لینے سے اور جس چیز سے تم کو روک دیں، تم اس سے رک جایا کرو اور اللہ سے ڈرو، بیشک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ الخ"

مگر آپ کے مخالفین جن میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف پیش پیش تھے، آپ کی اس دلیل کو قطعی نہیں مانتے تھے، ان کا کہنا تھا کہ "زمین اور اس پر بسنے والی تمام غیر مسلم رعایا بھی اللہ کی طرف سے مسلمانوں کو بطور "فے" عطا کردہ چیزوں میں سے ہے، اس لیے وہ بھی مال غنیمت ہی شمار ہوگی۔ یہی نہیں بلکہ یہ لوگ یہاں تک کہتے تھے کہ" ایسا مال جو ہماری تلواروں کی بدولت اللہ نے ہمیں دیا ہے آپ ایسے لوگوں اور ایسے لوگوں کی اولاد پر کس طرح وقف کر سکتے ہیں جو نہ جنگ میں شریک

ہوئے اور نہ ہی موقع واردات پر موجود تھے۔ حضرت بلال تو اس مسئلہ میں اس قدر الجھے کہ حضرت عمر عاجز آ گئے اور دق ہو کر فرمایا: اللھم اکفنی بلالا "خداوندا مجھے بلال سے نجات دے"[۱۳]

معاملہ چونکہ بہت الجھ گیا تھا اور حضرت عمر اس نازک موقع پر صرف اپنی رائے سے اس مسئلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے آپ نے مجلس شوریٰ کا جلسہ طلب کیا جس میں اوس و خزرج کے ۵۔۵ نمایندے اور عام انصار کے دس نمایندے بھی شریک ہوئے۔ حضرت عمر نے مجلس شوریٰ کے ارکان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ "میں نے آپ لوگوں کو اس لیے تکلیف دی ہے کہ آپ کے معاملات کا جو بارِ امانت میرے کاندھوں پر ڈالا گیا ہے، اسے اٹھانے میں آپ لوگ بھی شرکت فرمائیں۔ بیشک میں آپ لوگوں جیسا ہی ایک فرد ہوں اور آپ ہی لوگ آج حق بات کو ثابت کریں گے۔ بعض لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور بعض لوگوں نے میری موافقت کی ہے۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ لوگ میری خواہش کی پیروی کریں۔ آپ کے پاس اللہ کی دی ہوئی حق گو کتاب ہے، خدا کی قسم اگر میں نے کوئی ایسی بات کہی ہے جسے عملی جامہ پہنانا چاہتا ہوں تو (یقین جانیے) میں اس سے حق کے سوا کوئی اور بات نہیں چاہتا اس پر شرکائے مجلس نے کہا: "امیر المومنین آپ فرمائیے ہم ہمہ تن گوش ہیں۔" اب آپ نے فرمایا: "آپ لوگوں نے ان اصحاب کی بات تو سنی ہوگی جو یہ کہہ رہے ہیں کہ میں ان کے حقوق مارے لے رہا ہوں۔ حالانکہ میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کی حق تلفی کروں۔ اگر میں نے ان کی کسی چیز کو ظلماً لے کر ان کے علاوہ دوسروں کو دے دیا ہے تو میں نے بڑی بدبختی کا کام کیا ہے۔ لیکن میں نے یہ سمجھا کہ اب کسریٰ کے ملک کے بعد کوئی چیز فتح کرنے کے لیے رہ نہیں گئی ہے۔ اور اللہ نے ان کا مال، ان کی زمین اور وہاں کے غیر مسلم باشندے ہمیں مالِ غنیمت کے طور پر بخش دئے ہیں۔ چنانچہ جو مالِ غنیمت ان لوگوں (فوجیوں) نے حاصل کیا تھا اسے میں نے اس کے حقداروں میں بانٹ دیا ہے اور اس کا خمس نکال کر اس کی مد میں صرف کر دیا ہے مگر زمینوں کے

ارے میں میری رائے یہ ہوئی کہ انھیں مع ان پر کام کرنیوالے ذمی کاشتکاروں (علوج)
کے روک لوں اور زمینوں پر خراج، اور ان پر بسنے والے ذمیوں پر جزیہ لگا دوں۔
س طرح یہ زمینیں مسلمان فوجیوں اور ان کے بعد آنے والی ان کی نسل کے لیے
فے" ہو جائے گی۔ آپ لوگ خود ہی غور فرمائیے۔ ان سرحدوں پر ہمیشہ رہنے کے لیے
کچھ لوگ تو چاہئیں، اس کے علاوہ اس بات کو بھی دھیان میں رکھیے کہ شام اور دجلہ و
فرات کا علاقہ، کوفہ، بصرہ اور مصر جیسے بڑے بڑے شہروں میں تو کافی تعداد میں فوج
رکھنے کی ضرورت ہے، اور انھیں تنخواہیں بھی دینی ہیں، اب اگر یہ زمینیں اور ان پر کاشتکاری
کرنے والے (کسان، مزدور) سب میں تقسیم کر دی جائیں تو ان سپاہیوں کو تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی۔
اب رہا سوال اس کا کہ ان زمینوں میں آنے والی نسلوں کا حق کہاں سے نکل آیا
جبکہ وہ معرکہ کے وقت موجود ہی نہیں تھیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ خود قرآن نے "فے"
والی آیت میں بصراحت، آیندہ آنے والے مسلمانوں کے لیے فے کو محفوظ رکھنے کا حکم یہ
کہہ کر دیا ہے کہ" والذین جاءُ من بعدھم" یعنی ان لوگوں کے لیے جو ان کے بعد
آئیں۔ چنانچہ آپ نے بروایت امام ابو یوسف یہ فرمایا کہ "فکانت ھذہ عامۃ لمن
جاء من بعد ھم، فقد صار ھذا الفیٔ بین ھوء لاء جمیعاً، فکیف نقسمہ لھوء لاء
و ندع من یخلف بعد ھم" یعنی یہ حکم تمام آیندہ آنے والوں کے لیے عام ہے، اب
چونکہ یہ فے تمام مسلمانوں کا حق ہو چکا ہے اسی لیے اب ہم اسے صرف انھیں لوگوں میں
کیسے تقسیم کر دیں اور ان کے بعد آنے والی نسلوں کو کیسے چھوڑ دیں؟
ممبران شوریٰ نے جن میں جلیل القدر مہاجرین صحابہ جیسے حضرت عثمان، حضرت علی،
حضرت طلحہ، حضرت ابن عمر کے علاوہ جلیل القدر انصار بھی تھے۔ جب حضرت عمر کی یہ
مدلل تقریر اور مصلحت ملک و ملت اور تقاضائے وقت کے پیش نظر مفتوحہ زمینوں سے
متعلق آپ کی توجیہ اور رائے سنی تو اکثریت نے آپ کی رائے سے مکمل اتفاق کیا۔[14]
چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ حضرت عمر کے اس بر وقت کے اجتہاد نے نہ صرف تمام
ممالک مفتوحہ کی شیرازہ بندی کر دی بلکہ ان کی آمدنی سے آخر زمانہ میں مال و دولت کی

اتنی فراوانی ہوگئی تھی کہ فقرا اور مساکین ڈھونڈھے نہیں ملتے تھے۔ امام ابویوسف نے حضرت عمر کے اس اجتہاد کو بعد کی خیر و برکت کا بڑا ذریعہ بتایا ہے۔[۱۵]

مذکورہ بالا مثال سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ صحابہ کرام کا ذہن جب صریح نصوص کے بارے میں صاف نہ ہوتا یا کسی مسئلہ میں ان حضرات کے درمیان اختلاف پیدا ہوجاتا تو تبادلۂ خیال کے بعد اسی پہلو کو راجح سمجھتے تھے جس میں مصلحت، تقاضائے وقت اور فلاح ملک و ملت ہوتا۔

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ "دائرۂ اجتہاد کی وسعت" "مطبوعہ" اسلام اور عصر جدید" ماہ جنوری ۷۵ء۔ ص ۹۲

۲۔ سورۃ توبہ آیت: ۶۰ پارہ ۱۰

۳۔ ترجمہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ

۴۔ مجلۃ العربی، کویت، ماہ جنوری ۱۹۷۲ء ص ۲۱

۵۔ قرآن میں ہے: " السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما۔ الخ "

۶۔ کنز العمال ج ۵۔ ص ۳۱۲۔ اس قسم کے مسائل اور ان میں حضرت عمر کی اجتہادی رائے کی تفصیل علامہ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب " الفاروق " کے حصہ دوم کے " باب امامت و اجتہاد" میں دے دی ہے۔

۷۔ ایضاً

۸۔ مجلۃ العربی ماہ جنوری ۷۲ء۔ ص ۲۱

۹۔ مفتی مکہ مکرمہ زینی دحلان نے اپنی سیرت کی کتاب میں اس واقعہ کی پوری تفصیل درج کی ہے۔

۱۰۔ سورۃ الانفال آیت ۴۱ پارہ ۱۰

۱۱۔ "فے" وہ مال ہے جو مسلمانوں کو بغیر جنگ کیے ہوئے مل جائے اور" مال غنیمت" وا

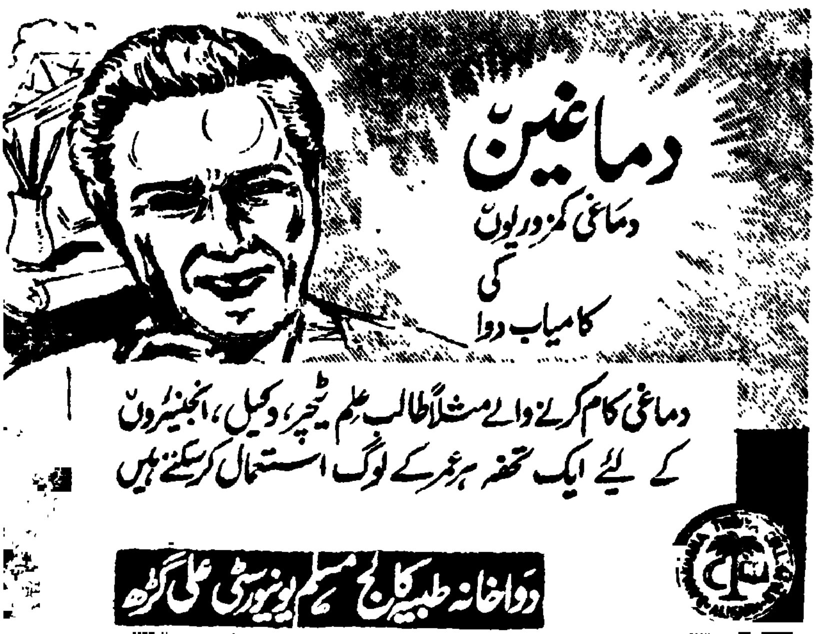
مال ہے جو جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔

۱۲- سورۃ الحشر ساتویں آیت سے دسویں آیت تک، پارہ ۲۸۔

۱۳- کتاب الخراج - ابو یوسف - ص ۱۵

۱۴- پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: کتاب الخراج، امام ابو یوسف - ص ۱۵- اور اس سے آگے۔

۱۵- ایضاً۔



قرآنِ حکیم کا علمی اور فکری پہلو

(۲)

مولانا شمس تبریز خاں

قرآن اور دعوتِ فکر و نظر

قرآن حکیم میں جس طرح مشاہدۂ کائنات اور مطالعۂ فطرت کی بار بار دعوت دی گئی ہے وہ آسمانی کتابوں میں اسے ممتاز مقام عطا کرتی ہے؛ اس طرح کی دعوت تقریباً آٹھ سو آیات کے اندر آئی ہے اور عقل و فکر، قلب و نظر اور اس کے متعلقات کو انسان کے خدا اور کائنات سے رشتے کو سمجھنے کے لیے استعمال پر اُبھارا گیا ہے۔ قرآن چاہتا ہے کہ مومن کا ایمان 'علی وجہ البصیرت' اور فکر و نظر کی پوری بیداری لیے ہو جبھی وہ راسخ اور غیر متزلزل ہوگا۔ قرآن میں 'مومن' کی یہ صفت بیان ہوئی ہے:

والذین اذا ذکروا بآیٰت ربھم لم یخروا علیھا صمًا وعمیانًا (۲۵: ۷۳)	جو لوگ اپنے رب کی آیات سن کر ان پر بہرے، اندھے ہو کر نہیں گرتے۔

قرآن میں اکثر 'اہل علم' کو 'اہل ایمان' کہا گیا اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جس سے قرآن کا یہ منشا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایمان کو 'علم صحیح' کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ اہل عقل کے ایمان کا اس طرح ذکر ہوا ہے:

زمین و آسمان کی تخلیق اور گردشِ لیل و نہار میں عقل والوں کے لیے خدا کی نشانیاں ہیں؛ جو خدا کو اٹھتے بیٹھتے اور پہلو کے بل (ہر حال میں) یاد کرتے اور زمین و آسمان کی تخلیق میں غور و فکر کرتے اور زبانِ حال سے کہتے ہیں کہ ہمارے رب! تو نے یہ کائنات یونہی نہیں پیدا کی، تیری ذات پاک ہے تو ہمیں آگ سے بچا۔ (۳: ۱۹۰، ۱۹۱)

ایمان کو اہل علم کا شیوہ بیان کیا گیا:

"تاکہ اہل علم جان لیں کہ وہ حق ہے آپ کے رب کی طرف سے اور پھر وہ اس پر ایمان لائیں اور اس کے لیے ان کے دل جھک جائیں۔" (۲۲: ۵۴)

قرآن کی مشکل آیات کے سلسلے میں 'اہل علم' کا رویہ بتایا گیا:

"علم میں پختہ کار لوگ کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے یہ سب ہمارے رب کے پاس سے ہے اور ذکر خدا اہل عقل ہی کرتے ہیں۔" (۳: ۷)

دوسری جگہ بھی مومنین کے ساتھ راسخین فی العلم کا شیوہ ایمان بتایا گیا۔ (النساء ۱۶۲)

قرآن کے علاوہ احادیث میں بھی تفکر اور تدبر ایک قسم کی عبادت قرار دیا گیا ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا تفکر ساعۃ خیر من عبادۃ سنۃ (گھڑی بھر کا غور و فکر ایک سال کی عبادت سے بہتر ہے)

ایک بار آپؐ نے سورۂ بقرہ کی آیت ان فی خلق السمٰوات والأرض واختلاف الیل الخ کے بارے میں فرمایا:

ویل لمن قرأھا ولم یتدبرھا ویل لہ ثم ویل لہ (جو اسے پڑھے مگر غور نہ کرے تو اس کے لیے بربادی ہو۔ بربادی ہو اس کے لیے مزید بربادی۔)

سائنسی یا فلسفیانہ غور و فکر کے دو ہی بڑے میدان ہیں ایک علم نفس و علم الانسان دوسرے علم الآفاق یا علم کائنات اور قرآن نے ان دونوں طریقہ ہائے فکر پر زور دیا ہے:

"ہم کائنات میں اور ان کی ذاتوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے تاکہ انھیں اچھی

طرح معلوم ہو جائے کہ وہ حق ہے۔" (فصلت ۳۰)

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ:

"یہ دلائل فتوحات اور اسلام کے ملکوں اور ملتوں پر غلبہ کی ذریعہ ہوگا اور دلائل انفس میں واقعۂ بدر و فتح مکہ کے سوا اس سے انسان بھی مراد ہو سکتا ہے جو عجب قسم کے مادوں اور ترکیبوں کا مجموعہ ہے جیسا کہ علم تشریح میں بیان کیا گیا ہے جو بنانے والے کی کاریگری بتاتا ہے۔" (۱۷)

دوسری آیتوں میں نفس انسانی کو غور و فکر کا مرکز بنانے کی دعوت دی گئی:

وفی انفسکم افلا تبصرون ۔۔۔ اور اپنی ہی ذات میں کیوں نہیں غور کرتے؟ (ذاریت ۲۱)

بلکہ وہ (دین یا کتاب) کھلی ہوئی آیتوں کی شکل میں اہل علم کے سینوں میں موجود ہے۔ (۲۹ : ۴۹)

قرآن پڑھتے وقت آپ کو محسوس ہوا ہوگا کہ وہ اکثر اپنے بیانات کے ساتھ علمی دلائل اور حکم کی علت و افادیت بھی بتاتا ہے، خصوصاً ارکانِ اسلام کی حکمت و علت و مصلحت اس نے واضح طور پر بیان کیے ہیں جیسے قیامت کی توجیہ میں قرآن کہتا ہے کہ جس طرح سے انسان کو عدم سے وجود میں لایا گیا تو کیا یہ ممکن نہیں کہ دوبارہ عدم سے وجود میں لایا جائے۔ دوسری دلیل زمین کی دی گئی ہے کہ جھلس جانے کے بعد کس طرح اس میں روئیدگی اور نشو و نما پیدا ہو جاتی ہے۔ (۲۲ : ۵ تا ۷)

شرک کی مخالفت اور توحید کی حمایت میں جو قرآنی آیتیں ہیں وہ بہترین متکلمانہ انداز کی حامل ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ مشرکین روایت پرست ہوتے ہیں۔ وہ ہر انقلابی دعوت کے مقابل میں اپنے آباؤ اجداد کی روایت پیش کر دیتے ہیں۔ قرآن نے اپنے مخالفین سے جگہ جگہ "برہان"، علمی و عقلی دلائل کا مطالبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ مخالفین اپنے دعوے کے ثبوت میں کوئی علمی توجیہ، عقلی استدلال اور تجربہ و مشاہدہ کی تائید نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف نبوت و رسالت کے ذریعہ حاصل شدہ علوم کو وہ صحیح علم اور حقیقت

قرار دیتا ہے:

کہہ دیجیے کہ یہ میرا راستہ ہے: میں اور میرے مومن اللہ کی طرف بصیرت کی بنیاد پر لوگوں کو بلاتے ہیں۔ (یوسف ۱۰۸)

قرآن حکیم اور مطالعۂ فطرت و مشاہدۂ کائنات

نفسیاتِ انسانی سے خطاب کے بعد قرآن بیسیوں آیات میں زمین و آسمان کی مخلوقات اور مجموعی طور پر صحیفۂ کائنات کے مطالعہ و مشاہدہ کی پُرزور دعوت دیتا اور تاریخی حوادث و آثار کو سمجھنے اور ان سے سبق لینے کے لیے سیر و سیاحت پر زور دیتا ہے۔ قرآن میں حضرت ابراہیمؑ کے ایمان و حقیقت تک پہنچنے کا جو راستہ اور ذہنی سفر کا جو بیان ہوا ہے وہ دراصل اس کا اظہار ہے کہ فکر و نظر کے صحیح استعمال سے آدمی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ علمی و استدلالی ذہن کے لیے بنیادی شرط تجربہ و مشاہدہ کی ہوتی ہے اور قرآن نے اس ذہنیت کے پیدا کرنے پر انسانوں کو بار بار اور بتکرار اُبھارا ہے۔ قرآن نے اس مطالعہ کے ذریعہ انسان کے ذہنی افق کی توسیع، اس کے مبلغ علم میں اضافہ اور اسے حقیقت پسند بنانے کی پوری کوشش کی ہے۔ غالب نے اس حقیقت کو شاعرانہ حسن بخشتے ہوئے کہا تھا:

حسد سے دل اگر افسردہ ہے گرمِ تماشا ہو
کہ چشمِ تنگ شاید کثرتِ نظارہ سے وا ہو

کتاب و سنت کی بخشی ہوئی یہ علمی بیداری اور تمدنی احساس تھا جس کے سبب عربوں کی بدویت ختم ہوگئی اور انھوں نے اسلام کے فضل سے تہذیب و ثقافت کی مشعل لے کر دنیا کے تاریک گوشوں کو روشن کر دیا۔ مورخین مغرب کے الفاظ میں اس اسلامی ثقافت کا ایک سرا اگر اسپین اور فرانس تک تھا تو دوسرا اقصائے چین تک پھیلا ہوا تھا عربوں اور مسلمانوں نے تقریباً ہزار سال تک سائنس اور دوسرے علوم میں کسی نہ کسی شکل میں اضافے کیے اور مسلمان خواہ آج کے جدید سائنسی آلات و ساز و سامان استعمال

نہ کرتے ہوں لیکن سائنسی روح و مزاج اور سائنسی ذہنیت یا صلاحیت ان میں بہرحال موجود رہی۔

قرآن تاریخی واقفیت و بصیرت کے لیے کتابوں میں تاریخ پڑھنے کے بجائے خود تاریخی سرزمینوں اور تاریخی مواقع و آثار کے براہِ راست دید و مشاہدہ کے لیے کہتا اور اس کے ساتھ ہی قوموں کی فنا پذیری، زوال آمادگی اور خاتمے کے اسباب و علل کی طرف بھی متوجہ کر دیتا ہے:

"آپ کہیے کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اللہ نے تخلیق کی کس طرح ابتدا کی اور پھر آخری بار کس طرح خلق کو اُٹھائے گا۔" (۲۹ : ۲۰)

"وہ روئے زمین پر کیوں نہیں چلے پھرے کہ ان کے پاس سمجھنے والے دل یا سننے والے کان ہوتے اس لیے کہ آنکھیں اندھی نہیں بلکہ وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں میں ہوتے ہیں۔" (۲۲ : ۴۶)

قرآن کا کہنا ہے کہ کائنات میں جویائے حق کے لیے قدم قدم پر حق تک پہنچنے کا سامان موجود ہے لیکن لوگ ان سے فائدہ نہیں اُٹھاتے:

"آسمانوں اور زمین میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن سے وہ منھ پھیرے ہوئے گذرتے ہیں۔" (۱۲ : ۱۰۵)

"اور تم ان علاماتِ حق پر رات دن گذرتے ہو تو عقل سے کام کیوں نہیں لیتے۔" (۳۷ : ۱۳۸)

مامس کارلائل قرآن کے اس طرزِ بیان سے متاثر ہو کر قرآنی بصیرت کی داد دیتا ہے:

"BUT THE EYE THAT FLASHES DIRECT INTO THE HEART OF THINGS, AND SEES THE TRUTH OF THEM; THIS IS TO ME A HIGHLY INTERESTING OBJECT."[۱۸]

یعنی بلکہ وہ آنکھ جو براہِ راست جوہرِ اشیاء کو دیکھ لیتی اور ان کی حقیقت کا

ادراک کر لیتی ہے، میرے لیے نہایت دل چسپ چیز ہے۔

اس کے بعد کارلائل نے اپنی کتاب کے دو صفحے میں کائنات سے متعلق قرآنی بیانات کو مداحانہ طور پر درج کیا ہے۔

قرآن اور سائنسی حقائق

مذکورہ بالا قرآنی حقائق سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ مسلمان دانش وروں میں تجربی اور مشاہداتی نظر پیدا کرنے میں قرآنی تعلیمات کا کردار بنیادی ہے۔ یورپ میں تجربی اور عملی سائنس کی ابتدا، راجر بیکن (م ۱۲۹۳ء) سے ہوئی جو بقول ایچ، جی، ویلز 'تجربی سائنس کا پیمبر' تھا اور جس نے یورپ کو 'ریلزم' سے 'ریلیٹی' کی طرف بڑھایا۔[19] اس نے علمی تحقیق کے لیے عربوں کے خیالات سے متاثر ہو کر کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کے استخراجی طریقے کے بجائے جزئیات سے کلیات بنانے کے استقرائی طریقے پر زور دیا۔ جو در اصل قرآنی طرزِ تحقیق ہے۔

یہاں ہم تفصیلات میں گئے بغیر سائنس کے بعض موٹے موٹے بنیادی اصول وحقائق کی مثالیں قرآن سے فراہم کرنا چاہیں گے:

تخلیق عالم کے سلسلے میں سائنسداں ڈارون اور دوسرے بایوجسٹ (ماہرین حیاتیات) کے زیر اثر کائنات کی تدریجی تخلیق مانتے ہیں۔ قرآن نے بھی تخلیق کائنات کی مدت چھ دن اور دوسری جگہ ایک دن کی مقدار دنیا کے ایک ہزار سال کے برابر بتائی ہے۔ اور ایک جگہ پچاس ہزار سال بھی۔ اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی مراد ایک طویل زمانہ ہے جس میں کائنات کی تخلیق ہوئی۔

ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم نے لکھا ہے:

"ارتقائے کائنات کے دوران کائنات کی بدلتی ہوئی حالتوں میں سے بعض کا ذکر قرآن میں صاف طور پر موجود ہے۔ مثلاً سائنس داں کہتے ہیں کہ ایک وقت وہ تھا جب ساری کائنات دھوئیں کے ایک بہت بڑے بادل کی صورت میں تھی۔ زمین اور

آسمان کے تارے، چاند اور سورج ایک دوسرے سے ممیز نہ تھے۔ خدا نے زمین کو آسمان سے الگ کیا اور اس کے بعد زمین پر سمندروں کے پانی میں تمام انواع حیوانات کی زندگی کا آغاز ہوا۔ قران میں ارتقائے کائنات کے اس مرحلے کا ذکر اس طرح سے ہے :

اولم یر الذین کفروا ان السمٰوٰت والارض کانتا رتقاً ففتقنٰھما وجعلنا من الماء کل شیٔ حیّ (۲۱ : ۳۰)	کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ زمین و آسمان ملے ہوئے تھے اور ہم نے ان کو ایک دوسرے سے الگ کیا اور پانی سے ہر جاندار کو زندہ کیا۔

..... یہاں کائنات کی تخلیق کے اس خاص دور کی طرف اشارہ ہے جس میں زندگی پانی سے نمودار ہو کر متنوع اور منتشر ہو گئی۔

کنگسلے کہتا ہے :

'سمندر کا پانی تمام جانداروں کی ماں ہے' پھر ارشاد ہے وکان عرشہ علی الماء (اور خدا کی حکومت پانی پر تھی)۔ اس آیت میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خدا کی حکومت یعنی اس کی قدرت، خلّاقیت، ربوبیت اور رحمت سب سے پہلے جس چیز کی طرف متوجہ ہوئی وہ سمندروں کا پانی تھا۔ پھر قرآن میں اس بات کا ذکر صاف الفاظ میں ہے کہ ایک وقت میں "آسمان کے ستارے دھوئیں کے ایک مسلسل بادل کی شکل میں تھے اور دھوئیں کے بڑے بڑے بادل آسمان پر اب بھی موجود ہیں۔

ثم استوای الی السماء وھی دخانٌ	پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو ایک دھوئیں کی طرح تھا۔

سر آلیور لاج کائنات کے ارتقاء کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے :

" مواد کے یہ طویل و عریض ٹکڑے ضخیم بادلوں یا گیس کے منطقوں کی صورت میں جمع ہو جاتے ہیں جنھیں ہم اس وقت سحابیوں کی شکل میں دیکھتے ہیں ان کو بجا طور پر گیس یا دھواں کہنا چاہیے کیونکہ دھوئیں یا گیس کی اصلیت یہ ہے کہ اس میں مادے کے

رے ہوئے اجزاء ایک دوسرے سے الگ تھلگ اِدھر اُدھر حرکت کرتے رہتے ہیں[20]"
ماہر فلکیات لاپلاس (۱۷۴۹ء - ۱۸۲۷ء) بھی تخلیق عالم کے اسی نقطۂ نظر کے
ے مشہور ہے۔ سائنسداں اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات میں پھیلی ہوئی چیزوں کے
ناصر ایک ہی ہیں۔ قرآنی سیاق سے بھی اس کی صحت کا اشارہ ملتا ہے۔
قرآن کا یہ کہنا کہ زمین و آسمان باہم خلط ملط تھے اور پھر ہم نے انھیں علیحدہ
یا اسی حقیقت کی ایک تعبیر ہے۔ (ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقنٰھما (۲۱:۳۰) -)
قرآن تخلیق کے جن مدارج ستہ کا حوالہ دیتا ہے اس کے متعلق آج کی سائنس
کی ترتیب بھی چھ حصّوں پر مشتمل ہے۔ (۱) عناصر دھوئیں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ (۲)
ان سے اجرام سماوی کی تشکیل ہوئی (۳) آفتاب سے زمین کا جلتا ہوا کرہ علیحدہ ہوا۔
(۴) زمین کے ٹھنڈا ہونے کے بعد بخارات سے پانی بنا اور زلزلوں سے پہاڑ زمین
کے بطن سے نمودار ہوئے۔ (۵) پھر پانی سے سمندروں کے کنارے نباتات کا آغاز
ہوا۔ (۶) پھر مختلف حیوانات کی تخلیق ہوئی۔ سورۂ نازعات سے یہ اشارے معلوم
ہوسکتے ہیں جس میں تقریباً یہ ترتیب موجود ہے۔

ءانتم أشد خلقاً أم السّماء بنٰھا رفع
سمکھا فسوّاھا واغطش لیلھا و
اخرج ضحٰھا والارض بعد ذلک
دحٰھا أخرج منھا ماءھا ومرعاھا
والجبال أرسٰھا متاعاً لکم ولانعامکم
(نازعات ۲۷ - ۳۲)

تخلیق کے اعتبار سے تم زیادہ مشکل ہو یا
آسمان جسے خدا نے بنایا اس کی چھت
بلند کی پھر اسے درست کیا اس کی رات
پر پردہ ڈال دیا اور اس کی روشنی ظاہر
کی اور پھر اس کے بعد زمین کو بچھایا پھر
اس سے اس کا پانی اور اس کی سبزی
نکالی اور پہاڑوں کو مضبوطی سے جمایا۔
یہ سب تمھارے اور تمھارے جانوروں
کے سازوسامان کے طور پر ہے۔

پانی کو سائنسداں اصل حیات مانتے ہیں؛ قرآن نے صاف بتایا کہ :

وجعلنا من الماء کُل شیٔ حَیٍ   (ہم نے پانی سے ہر جاندار کو پیدا کیا۔)

سائنسدانوں کی نظر میں نباتات کا مغز و مدار کلوروفل CHLOROPHYLLE ہے اس سلسلے میں قرآن حکیم نے بتایا :

" وہی ہے جس نے آسمان سے پانی آتارا پھر اس کے ذریعے ہر طرح کی اشیاء کی روئیدگی پیدا کی اور پھر اس سے سبزی نکالی جس سے ہم تہ بہ تہ دانے نکالتے ہیں۔" (۶ : ۱۰

زمین کے سلسلے میں دو مشہور نظریوں : حرکتِ زمین اور کششِ ثقل کا اثبات قرآن سے ممکن ہے ؛ حرکتِ زمین کے لیے تو یہ آیت واضح ثبوت فراہم کرتی ہے جس میں پہاڑوں کو بھی متحرک مانا گیا ہے یعنی چونکہ زمین گردش میں ہے اس لیے پہاڑ بھی گردش میں ہیں :

" اور پہاڑوں کو دیکھ کر تم انھیں جامد سمجھتے ہو حالانکہ وہ بادل کی سی تیزی سے گزر رہے ہیں۔" (نمل ۸۸)

ایک آیت میں کہا گیا کہ دن اور رات کو ایک دوسرے پر لپیٹ دیا گیا ہے (زمر ۷) دوسری آیت میں کہا گیا کہ رات اور دن ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک اور آیت میں ارشاد ہوا :

یغشی الیل النہار یطلبہ حثیثاً۔   اللہ رات کو دن پر ڈھانکتا ہے اور وہ
(اعراف)   تیزی سے اس کے پیچھے آتی ہے۔

اور یہ سب مفہوم اسی وقت پورے ہوتے ہیں جب زمین کو متحرک مانا جائے۔ رات اور دن کا ایک دوسرے کا پیچھا کرنا زمین کی گردش ہی کے سبب ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں اکثر جگہ زمین و آسمان کا تذکرہ ایک ساتھ ہے اور ایک جگہ تو بتایا گیا کہ وہ پہلے ایک ہی تھے اس لیے بھی آسمانوں کے ساتھ زمینوں کی گردش سمجھ میں آتی ہے۔

قرآن میں کائنات کے حرکی تصور پر زور دیا گیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہر چیز زندہ ہے اور اپنے رب کی اپنی مخصوص زبان میں حمد و ثنا کرتی ہے : اَلَمۡ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ

يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالارضِ وَالطَّيْرُ صٰفّٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيْحَهُ (النور)

یہ خیال بجائے خود بہت فکر انگیز اور سائنٹفک تصوّر ہے سائنس کا رجحان بھی اب یہی ہے کہ حیات ہر شے میں موجود ہے۔

قرآن میں ایک اور سائنسی تصوّر پر بہت زور دیا گیا ہے، وہ ہے کائنات میں ضبط و توازن کا وسیع نظام۔ قرآن میں کہا گیا ہے کہ یہ خدا کی عظمت و قدرت کی دلیل ہے کہ کارگاہ عالم بغیر کسی انتشار کے نہایت منضبط طریقے سے صدیوں سے چل رہی ہے اور جو چیز جس جگہ ہے وہاں اپنی ڈیوٹی اس طرح انجام دے رہی ہے کہ دوسری چیز کے دائرۂ کار میں کوئی مداخلت و خلل نہ ہو۔ قرآن اس مفہوم کے لیے 'قدر' کا لفظ استعمال کرتا ہے جس کے معنی ٹھیک اندازہ، متعین مقدار و تناسب کے ہیں چنانچہ فرمایا گیا:

قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (طلاق ۳)	اللہ نے ہر چیز کے لیے ایک مناسب اندازہ رکھا ہے۔
وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيْرًا (الفرقان ۲)	اللہ نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اسے ایک اندازے سے پیدا کیا۔
لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُوْنَ (یٰس ۴۰)	نہ سورج کے لیے گنجایش ہے کہ وہ چاند سے ٹکرا جائے اور نہ رات، دن پر سبقت لے جاتی ہے اور یہ سب اپنے اپنے آسمانوں میں تیر رہے ہیں۔

ایک آیت میں کہا گیا کہ اللہ نے ہر چیز کو پیدا کر کے اس کو اس کا فرض بتا دیا۔

قرآن نے اسی کائناتی نظم و انضباط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:

"خدا کے حکم کے بغیر ایک پتہ بھی درخت سے نہیں گرتا۔"

قرآن کائنات کے ضبط و توازن کی جو اہمیت قرار دیتا ہے اُسے آج کی سائنس

بھی پوری طرح تسلیم کرتی نظر آتی ہے۔ جس کا اندازہ سائنس دانوں کے بیان کردہ ان حقائق سے ہو سکتا ہے جن کے مطابق اگر پانی میں موجود آکسیجن میں ایک درجہ کی کمی ہو جائے تو سارے سمندر زہر میں تبدیل ہو جائیں، زمین کی سالانہ گردش نہ ہو تو موجودہ موسم وجود میں نہ آئیں، نہ بارش ہو۔ زمین کی سورج کے گرد گردش ۱۸ میل فی سکنڈ ہے۔ اگر ہر سال یا سو سال میں ایک ثانیہ کا فرق ہو تب بھی موسمی نظام معطل ہو جائے۔ فلک، زمین جس کے ساتھ سورج کے گرد گردش میں ہے۔ اگر وہ کچھ بھی چھوٹا بڑا ہوتا تو موسم خلل پذیر ہو جاتے۔ اور اگر زمین اپنے مدار پر ۲۳ درجہ مائل نہ ہوتی تب بھی موجودہ چار فصلیں نہ ہوتیں اور وسط زمین دائمی گرمی میں جھلستا رہتا اور اس کے شمال و جنوب میں برف جمی رہتی۔ اگر موجودہ درجۂ زمین کچھ بڑھا ہوتا تو منطقۂ معتدلہ بھی قطبین کی طرح ہوتا یعنی لمبی سرد راتیں یا لمبے گرم دن ہوتے۔ اگر سمندر دو ثلث زمین کو نہ گھیرے ہوتے اور براعظموں کے بیچ میں نہ بہتے تو تبخیر کا عمل نہ ہوتا اور بارش نہ ہوتی۔ اور اگر سمندر کا پانی کھاری کے بجائے میٹھا ہوتا تو حیوانات کے سبب سڑ جاتا"[21]

قرآن حکیم نے انسانوں کو اپنی تخلیق پر بھی غور و فکر کی دعوت دی ہے۔ قرآن نے انسانی تخلیق کے جن مدارج کا ذکر کیا ہے آج علم الجنین اس کی پوری تصدیق کرتا ہے۔ مولانا ابو الکلام آزاد نے ماہرین کے بیانات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے :

> " اب ان انکشافات کے بعد کس طرح سارا معاملہ صاف ہو گیا ہے۔
> کس طرح دونوں بیان ٹھیک ایک دوسرے کے مطابق ہیں؛
> اور ایک کے اجمال کی دوسرا تفصیل کر رہا ہے۔ کس طرح آج علم کی
> آنکھیں بھی وہی دیکھ رہی ہیں جو وحی کی زبان نے آشکارا کر دیا تھا"[22]

قرآن کا نظریۂ تسخیر کائنات یعنی اس کا یہ کہنا کہ پوری کائنات انسان کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں اور انسان کو ان سے خدمت لینے کا حق ہے۔ سائنس کے لیے وہ پہلی اینٹ فراہم کرتا ہے جس پر اس کی بنیادیں تعمیر ہوتی ہیں۔ شیخ سعدی نے اس حقیقت کو بڑا اچھا شاعرانہ رنگ دیا ہے :

ابر و باد و مہ و خورشید و فلک در کار ند
تا تو نانے بکف آری و بغفلت نہ خوری

سمندروں کی تسخیر کا ذکر کیا گیا : اللّٰہُ الَّذِیْ سَخَّرَ لَکُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِیَ الْفُلْکُ فِیْہِ بِاَمْرِہٖ ﴿ (۱۳) اللہ نے سمندر کو تمھارے قبضے میں کر دیا تاکہ اس میں اس کے حکم سے کشتی چلے۔ رات اور دن، چاند اور سورج کی تسخیر کے بارے میں کہا گیا : وَ سَخَّرَ لَکُمُ الَّیْلَ وَ النَّھَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ (۱۲ نحل) پھر صاف صاف کہہ دیا گیا کہ پوری کائنات تمھارے سپرد کر دی گئی ہے :

وَ سَخَّرَ لَکُمْ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (۱۳) اور خدا نے زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسے تمھارے قبضے میں کر دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن اور پھر رسول اللہ صلعم کی تعلیمات نے پہلے عربوں اور پھر دنیا کے عام مسلمانوں کو علوم و فنون اور تہذیب و تمدّن کا امیر کارواں بنا دیا تھا۔ اس سلسلے میں یورپ اور دنیا کے اعترافات کا اگر احاطہ کیا جائے تو یہ خود ایک مستقل لائبریری ہو جائے۔ یہاں طوالت سے بچتے ہوئے اس قسم کے چند اعترافات نقل کیے جاتے ہیں :

سید امیر علی نے ہمبالٹ کا قول نقل کیا ہے کہ ' عرب طبیعیاتی سائنس کے حقیقی بانی تھے ' انھوں نے مزید لکھا ہے کہ :

" ابیلارڈ نے آزاد خیالی کا ایک دھاکہ کیا جس نے عیسائی دنیا کو تنگ خیالی کے بندھنوں سے نجات دی، ادینپاک اور ابن رشد، ڈیکارٹ، ہوبس، اور لاک کے پیشرو تھے "۲۳

ایچ۔ اے ریزن لکھتا ہے : ' قرون وسطیٰ میں یورپ مطالعہ پر مائل ہوا تو قدیم یونانی علم، عرب تہذیب و ثقافت کی شکل میں اس کے سامنے آیا اور ایک بار پھر یورپ کی جانب لوٹا '۔۲۴

جان، ایس، ہائی لینڈ لکھتا ہے : " اسلامی تہذیب عربوں کے ابتدائی زمانے ہی میں اپنے انتہائے کمال کو پہنچ چکی تھی، فلسفہ، تاریخ، ہندسہ، سائنس، شاعری اور

سب سے بڑھ کر طب کے لیے دنیا عربوں کے احسان عظیم سے گراں بار ہے۔ ایک ایسے زمانے میں جبکہ یورپ اپنی پچھلی تہذیب و تمدن کو بھلا کر وحشت و بربریت کی ظلمت میں پڑا ہوا تھا۔ عربوں کا اثر اور تعلیم، ان کا بے تعصب حصولِ علم، یہ چیزیں وہ تھیں جو آخر کار یورپ کی علمی نشاۃ ثانیہ کی ابتدا کرنے میں سب سے اہم عناصر ثابت ہوئیں۔ بصرہ، کوفہ، بغداد، قاہرہ اور قرطبۂ اندلس کی جامعہ میں شمالی یورپ سے عیسائی طالب علم آ کر تعلیم پاتے اور استاد بن کر اپنے ملکوں کو واپس جاتے تھے۔ الخ"[25]

ہرش فیلڈ نے لکھا ہے: "قرآن میں محمدؐ نے بار بار اجرام سماوی کی حرکت کی طرف متوجہ کیا ہے اور انھیں خدائی معجزات کے طور پر پیش کیا اور انسان کا خدمت گار بتایا ہے اور اس طرح انھیں ناقابلِ پرستش ٹھہرا دیا ہے۔ تمام مسلم اقوام نے فلکیات کو جس کامیابی سے اپنایا، اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ صدیوں اس کے ہراول رہے۔ ستاروں کے بہت سے عربی نام اور فنی اصطلاحات اب تک رائج ہیں۔ قرونِ وسطیٰ کے یورپی ماہرینِ فلک عربوں کے شاگرد تھے۔ اسی طرح قرآن، طب کے مطالعہ اور فطرت پر غور و فکر کی دعوت عام دیتا ہے۔"[26]

راڈویل نے اپنے ترجمۂ قرآن کے دیباچے میں لکھا ہے: "قرآن خدائی فطرت کے تصور کے لیے اعلیٰ تعریف کا مستحق ہے۔ جبکہ وہ قدرت، علم، اور عالمی اتحاد و فیضانِ الٰہی پر زور دیتا .... اور بڑی گہری اور شریفانہ اخلاقی جستجو اور جذباتی عقل پیدا کرتا ہے اس نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ اس میں وہ عناصر موجود ہیں جن پر مضبوط اور فاتح سلطنت قوموں کی تعمیر ممکن ہے۔"[27]

جارج سارٹن نے اپنی 'تاریخ سائنس' میں لکھا ہے: "نویں صدی عیسوی ایک خاص مسلم صدی تھی۔ دماغی کام دوسرے ممالک میں مفقود نہیں ہو گیا تھا لیکن مسلمان فضلاء اور سائنسدانوں کی کارگزاری دوسروں سے بے اندازہ بڑھ چڑھ کر تھی۔ اس زمانے میں وہ تہذیب کے حقیقی علمبردار تھے۔ ان کی کارگزاری تقریباً ہر نقطۂ خیال سے افضل تھی۔"[28]

کیمسٹن 'تاریخ طب' میں لکھتا ہے: "عرب صرف یونانی سائنس کی کتابوں کو جمع کرنے اور انھیں یورپ منتقل کرنے ہی پر اکتفا کرتے تو بھی صرف یہ کام ان کے لیے باعث صد افتخار ہوتا لیکن انھوں نے اس سے بڑھ کر کام کیا یعنی ادبیات اور سائنس دونوں میں انھوں نے نئی اور تازہ تصانیف کیں۔"[۲۹]

حوالہ جات:

۱۷۔ تفسیر ابن کثیر ۴/۱۰۵ (قاہرہ ۱۹۵۲ء)

۱۸۔ HEROES & HERO WORSHIP: CARLYLE PAGE 93 PHILADELPHIA (1899)

۱۹۔ THE OUTLINE OF HISTORY; H.G. WELLS, P. 763 (NEW YORK) (1931)

۲۰۔ قرآن اور علم جدید؛ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ۱۲۳، ۱۲۴ (طبع سوم۔ لاہور ۱۹۵۹ء)

۲۱۔ قصۃ الایمان: بین العلم والفلسفہ والقرآن۔ شیخ ندیم الجسر ۲۸۱-۲۹۱ (بیروت ۶۳ء) مصنف نے اپنی اس کتاب میں سائنس اور فلسفہ کی روشنی میں قرآنی حقائق کا اثبات کیا ہے اور خاص طور پر صفحات ۲۶۶ تا ۳۶۷ پر قرآن کے بیان کردہ دلائل آفاقی و انفسی کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔

۲۲۔ ترجمان القرآن ۲/۵۴۲ (مدینہ پریس بجنور) اس موضوع سے متعلق احتشام علی صاحب کی کتاب 'قرآن مجید اور تخلیق انسانی' دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۳۔ SPRIT OF ISLAM BY AMIR ALI P. 354, 366 (CALCUTTA) (1902)

۲۴۔ THE ROAD TO MODERN SCIENCE BY: H.A. REASON (LONDON)

۲۵۔ مختصر تاریخ تمدن ص ۶۱ (دہلی ۴۴ ۱۹ء)

۲۶۔ NEW RESEARCHES INTO THE COMPOSITION & EXEGHSIS OF THE QURAN, BY, H. HIRSCHFELD (LONDON 1902 P. 9)

J.M. RODWELL: THE KOREAN (LONDON 1918 P. 15) -۲۶

۳۰- سائنس اور مسلمان: حکیم آفتاب قریشی (مکتبۂ ملی کراچی) ص ۱۳، ۱۴۔

...نت سے بچنے کے لیے عربوں، مسلمانوں اور قرآن کے سائنسی رجحانات کے اعترافات کے لیے سر ولیم ڈیمپیر کی 'اے ہسٹری آف سائنس'، موسیو گستاؤلی بان کی 'تمدن عرب'، حتی کی 'تاریخ عرب'، ڈریپر کی 'معرکۂ مذہب و سائنس'، گبن کی 'زوال روما'، ٹائن بی کی 'اسٹڈی اور ہسٹری'، الفرڈ گیوم کی 'لیگیسی آف اسلام'، انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس، اور انسائیکلوپیڈیا آف اسلام وغیرہ دیکھی جائیں۔

چشتی تعلیمات

اور

عصرِ حاضر میں اُن کی معنویت

(ا)

نثار احمد فاروقی

(الف) چشتی تعلیمات کا مقصد

ہندستان میں تصوف کے کئی خانوادے سرگرم عمل رہے ہیں مگر سب سے زیادہ اثر و نفوذ چشتی سلسلے کو حاصل رہا ہے۔ چھٹی صدی ہجری میں حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ (ف ۶۳۴ھ) کے قدوم مبارک کے ساتھ یہ فیضان اس سرزمین میں آیا تھا اور اس زمانے سے آج تک سلسلہ چشتیہ میں باکمال بزرگوں کا ظہور ہوتا رہا ہے۔

اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں اور اسلام کے مشن کا خلاصہ بھی یہی دو لفظ ہیں:

"تحسینُ علاقۃِ الانسانِ باللہ" (انسان کا اپنے اللہ سے بہتر رشتہ قائم کرنا) اور "تحسینِ علاقۃِ الانسانِ بالانسان" (ایک انسان کا دوسرے انسان سے بہتر رشتہ قائم کرنا۔) ایک پہلو سے حقوق اللہ کے ادا کرنے کی تاکید ہے، اور دوسری شق میں حقوق العباد سے عہدہ برآ ہونے کی۔

چشتی صوفیاے کرام نے اپنی خانقاہوں کا تربیتی نظام اسی اصول کے تحت بنایا تھا کہ عوام کو اخلاقی درس کتابوں سے نہیں "عمل" سے دیا جائے۔ چنانچہ حضرت محبوب الٰہی نے فرمایا ہے کہ علما جو کچھ زبان سے کہا کرتے ہیں مشائخ اسی کو عمل میں" دکھاتے" ہیں[1] یعنی پند و نصیحت "لسانِ حال" سے مؤثر ہوتی ہے۔ لسانِ حال نہ ہو تو لسانِ قال سے کچھ نہیں ہوتا۔[2] قرآن نے اسی بات کو یوں کہا ہے:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا (سورۂ جمعہ) (ترجمہ: وہ لوگ جنھیں توراۃ دی گئی اور انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا، ان کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لدی ہوتی ہیں۔ (تفسیر الطبری ۲۸: ۹۷)

شیخ سعدی کے لفظوں میں:

علم ہر چند بیشتر خوانی — چوں عمل در تو نیست نادانی
نہ محقق بود نہ دانشمند — چارپائے برو کتابے چند

اس لحاظ سے تصوف کی روح عین اسلام کی روح ہے۔ حضور نے فرمایا ہے بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے مبعوث کیا گیا ہوں۔) یہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ علما ان سے "واقف" ہیں اور صوفیہ ان کے "عامل" ہیں۔ شیخ ابو سعید ابوالخیر کا لطیفہ فوائد الفواد[4] میں ہے کہ بوعلی ان سے مل کر گئے تو کسی نے پوچھا کہ ان کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے شیخ نے کہا: مکارم اخلاق ندارد۔ بوعلی سینا کو بھی خبر لگ گئی۔ انھوں نے کہا میں نے مکارم اخلاق کے موضوع پر پوری ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ شیخ ابوالخ

ے فرمایا: میں نے یہ کب کہا تھا کہ مکارم اخلاق ندارند ـــ یہ کہا تھا کہ مکارم اخلاق رارد۔

جو علم مدرسوں میں پڑھایا جاتا ہے وہ کیا ہے: نظریات، مباحث، اشکال، اعد، صرف، نحو، تاویل، کلام ـــ مگر یہ سب علم کا "ظاہر" ہے جسے صوفیا "حجاب" لہتے ہیں۔[۵] پھر اس کا "باطن" کیا ہے؟ باطن وہ ہے جسے صوفیا "عشق" کہتے ہیں۔ "علماء اہل عقل اند و درویشاں اہل عشق"۔ چنانچہ

عشق را بو حنیفہ درس نگفت
شافعی را درو روایت نیست

یہ علم کے مقابلے میں عمل ہے، عقل کے مقابلے میں جذبہ ہے ـــ یہی دین کا قالب ہے، روح ہے، اساس اور غایت ہے۔ یہ علم ظاہر سے کہیں اعلیٰ و افضل ہے۔ امام غزالی نے مدرسہ نظامیہ بغداد کی ملازمت سے استعفا دے کر راہِ سلوک طے کی تھی اور اپنے تجربات کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

إنَّ الصُّوفیہ هُم السَّالکونَ لطریقِ اللّٰه تعالیٰ خاصّةً وأنَّ سیرتَهم أحسن السیَرِ وطریقَهم أصوبُ الطّریقِ و أخلاقَهم أزکی الأخلاقِ بل لو جُمِعَ عقلُ العُقلاءِ و حکمةُ الحکماءِ وعلمُ الواقفینَ علی أسرارِ الشّرعِ منَ العُلماءِ لیُغیّروا شیئاً مِن سیرِهم وأخلاقِهم ویُبدّلوه بما هُو خیرٌ منه لم یجدُوا إلیهِ سبیلا ـ فانّ جمیعَ حرکاتهم و سَکناتِهم فی ظاهرِهم وباطنهم مقتبسةٌ من نورِ مشکوةِ النبوة

صوفیائے کرام خاص طور سے اللہ کے راستے پر چلنے والے ہیں اور ان کی سیرت سب سے اچھی اور ان کا راستہ سب سے سیدھا اور اُن کے اخلاق بہترین اخلاق ہیں بلکہ اگر سارے دانشمندوں کی عقل اور فلسفیوں کا فلسفہ اور اسرار شرع کے جاننے والے علماء کا علم جمع کر لیا جائے تاکہ ان کی سیرت یا اخلاق میں کچھ تبدیلی کر دیں یا اسے بہتر چیز سے بدل دیں تو انھیں اس کی گنجائش نہیں ملے گی کیونکہ ان کی سب حرکات و سکنات، ظاہر میں

ولیسَ وَرَاءَ نُورِ النبوۃِ علی وَجْہِ الأرضِ نُورٌ یُستَضاءُ بہٖ[9] اور باطن میں چراغ نبوت کے نور سے حاصل کی گئی ہیں اور روے زمین پر نور نبوت کے سوا اور کوئی نور ایسا نہیں ہے جس سے روشنی اخذ کی جا سکتی ہو۔

اسی لیے مدرسے میں پڑھائے جانے والے علوم کے لیے اصطلاح "علوم ظاہر" کی اور خانقاہ میں دکھائے جانے والے عمل کے لیے "علوم باطن" کی استعمال ہوتی ہے۔ حضرت نظام الدینؒ نے فرمایا کہ جب کوئی علم حاصل کرتا ہے تو اُسے ایک شرف نصیب ہوتا ہے اور عبادت کرتا ہے تو صلاح ملتی ہے۔ یہاں شیخ کی ضرورت ہے "تا ہر دو را بشکند یعنی علم و عمل را از نظر او فرود آرد تا بعجب مبتلا نشود"[10]

اس مدرسۂ عشق میں داخلے کا اصطلاحی نام 'ارادت' یا بیعت ہے۔ اور طالب علم کو "مرید" کہتے ہیں۔ "بیعت" ایک عام اصطلاح ہے۔ یہ ایک معاہدہ یا اقرار ہے جو پیر کے ہاتھ پر ہوتا ہے مگر "آن عہد[11] بہ خداوند است" اور یہ کسی بھی مقصد کے لیے ہو سکتا ہے جیسے بیعت توبہ، بیعت جہاد، بیعت خلافت وغیرہ۔ مگر ارادت بقول علامہ عبدالکریم قشیری (متوفی ۴۶۵ھ) نہوض القلب فی طلب اللہ (طلب خدا میں دل کا بیدار ہونا) ہے۔ اور اس کا مفہوم اتنا عام نہیں ہے۔ "مرید" کے معنی ہیں ارادۂ شیخ کو اپنا ارادہ بنالینے والا — اسے "وحدتِ مطلب" بھی کہتے ہیں[12]۔ حافظ نے کہا ہے:

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید
کہ سالک بے خبر نبود زراہ و رسم منزلہا

یہاں نہ چون و چرا ہے، نہ منطق اور استدلال بلکہ مکمل تسلیم اور سپردگی ہے کیونکہ محبت ہی مایۂ درویشی ہے اور محبت کا اقتضا، متابعت کاملہ ہے[13]۔

"ہرچہ پیر فرماید مرید را باید کہ ہماں بکند"[14]، یعنی پیر کو اپنا حاکم مطلق بنا لیا جائے۔ مگر "سالک بے خبر نبود" میں یہ نکتہ بھی پوشیدہ ہے کہ پیر کا حالتِ صحو میں

اور عالم شرع ہونا ضروری ہے تاکہ وہ نامشروع باتوں کا حکم نہ دے۔[15] حضرتِ چراغ دہلیؒ نے بڑی قیمتی بات کہی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ اگر طریقت سے کوئی ساقط ہوگا تو بادے شریعت میں رہے گا لیکن اگر شریعت سے بھی پانو پھسلا تو اس کا ٹھکانا کہاں ہے؟ ایک شخص حضرت چراغ دہلی کا مرید ہوا اور آپ سے وصیت طلب کی۔ فرمایا " وصیت ہمین است کہ انچہ خدا و رسول خدا منع کردہ است آں نکنی "[16]

ارادت دو طرح کی ہوتی ہے: ایک رسمی، دوسری حقیقی۔ رسمی تو یہ ہے کہ مرید کو نیک کاموں کی تلقین کر دی جائے، یا کچھ اوراد و وظائف بتا دیے جائیں وغیرہ اور حقیقی ارادت یہ ہے کہ مرید ہمہ وقت شیخ کی خدمت میں رہے یا شیخ اس کے ساتھ رہے۔[17] " تصوّرِ شیخ " کا جواز یہیں سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ جہاں پیر جسمانی طور پر موجود نہ ہو وہاں اُسے " روحانی " طور پر شاہد سمجھا جائے۔[18] شیخ اپنے مرید کے احوال کی نگرانی کس طرح کرتا ہے اس کا ایک واقعہ فوائد الفواد میں موجود ہے۔[19]

پیر کی ذمہ داری بھی کسی طرح کم نہیں ہے۔ اسے مرید کے اعمال کا نگراں بنایا گیا ہے تو " ہر چہ آں مرید کند فردا آن عمل در پلّۂ پیر او نہند "[20] (جو کچھ وہ کرتا ہے، قیامت کے دن اس کا عمل پیر کے پلّے میں رکھا جائے گا۔)

اسی ذمہ داری کی وجہ سے ارادت کا عالم ظاہر میں اور شیخ کا بقید حیات ہونا ضروری ہے۔ حضرت بابا فرید گنج شکرؒ کے ایک صاحبزادے نے دہلی آکر حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی علیہ الرحمۃ کے مزار سے بیعت کر لی تھی۔ بابا صاحبؒ کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے فرمایا کہ قطب صاحب میرے شیخ ہیں، ان کا احترام اور محبّت بجا ہے مگر بیعت کا عالم ظاہر میں ہونا ضروری ہے۔ مزار سے نہیں ہو سکتی۔[21]

ارادت کا اظہار کرنے پر ایک انسان خانقاہی نظام تربیت سے متعلق ہو جاتا ہے۔ گویا اس نے ایک ایسی یونیورسٹی میں داخلہ لیا ہے جہاں کتابی علم نہیں بلکہ کتابی عمل پڑھایا بلکہ کر کے دکھایا جائے گا۔ اور اس نصاب کی تکمیل

کے بعد اُسے سند فراغ ملے گی جسے صوفیاء کی اصطلاح میں "اجازت نامہ" کہتے ہیں۔

یونیورسٹی میں آج بھی فارغ التحصیل طلبہ کو سند دیتے وقت گاؤن (GOWN) اور ہڈ (HOOD) پہنایا جاتا ہے۔ خانقاہ کا گاؤن خرقہ ہے اور ہڈ کلاہِ نمد[22] یا "کلاہ چہار ترکی" ہے۔ یہ گاؤن تو آج یونیورسٹیوں میں ہر سال لاکھوں طالب علم پہن کر سند لیتے ہیں مگر مشائخ کا خرقہ کتنی کڑی شرائط کے ساتھ ملتا تھا اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوسکتا ہے کہ بداؤں کے ایک شخص عزیز بشیر دہلی آئے تاکہ قاضی حمید الدین ناگوری کے فرزند مولانا ناصح الدین ناگوری سے خرقہ حاصل کریں۔ یہاں حوض شمسی کو دیکھ کر انھوں نے کہا کہ بداؤں میں جو "حوض ساغر" ہے وہ اس سے بڑی ہے۔ اس وقت شیخ محمد کبیر بھی موجود تھے۔ انھوں نے مولانا ناصح الدین سے کہا کہ یہ شخص "گزاف گو" ہے اسے خرقہ نہ دیا جائے۔[23]

چشتی ملفوظات میں بار بار اس کا اعادہ کیا گیا ہے کہ خرقہ "پردہ پوشی" کی علامت ہے جو حق تعالیٰ کی صفت ہے۔[24] درویش کو اس صفت کی بہت ضرورت ہے کیونکہ وہ نفس اور قلب کے امراض کا طبیب ہوتا ہے۔ اُسے نفس کی بیماریوں کا اسی طرح علم ہوتا ہے جیسے امراض جسمانی کی کیفیت کا کسی معالج کو ہونا چاہیے۔

(ب) خانقاہی تربیت کا نصاب

اب نصاب تربیت ملاحظہ فرمائیے: یہ ایسے اصولوں پر بنایا گیا ہے کہ مرید کی شخصیت کو خاص نظم کے ساتھ بتدریج تعمیر کرتا رہے۔ انسان کو "حیوانِ ناطق" کہا جاتا ہے اور اکثر حالات میں صرف "نطق" ہی اُسے حیوانوں سے ممتاز کرنے والا رہ گیا ہے۔ اگرچہ اس نطق سے بھی وہ وہ آفتیں آتی ہیں کہ "در گفتن نمی آید....."

(۱) نفس کشی | بہیمیت انسان کی جبلت ہے جو بدلتی نہیں، پوشیدہ ضرور ہوجاتی ہے۔

اس پر تہذیب و شائستگی یا تصنع اور منافقت کے پردے پڑ جاتے ہیں، تہذیب بھی کیا ہے بقول برنارڈ شا:

THE MORE YOU ARE ASHAMED OF DOING A THING THE MORE YOU ARE CIVILIZED.

مگر جو ظلم اور بہیمیت سرشت میں ہو وہ بار بار سر ضرور اٹھائے گی (بقول المتنبی):

الظلم من شیم النفوس فان تجد
ذاعفۃٍ فلعلّۃٍ لا یظلم

یعنی ظلم انسان کے خمیر میں شامل ہے اگر تم کسی کو عفت مآب دیکھو تو سمجھ لو کہ اس کے ساتھ ظلم نہ کرنے کی کوئی علّت وابستہ ہے۔ وہ دور ہو جائے گی تو یہ بھی ظلم کرے گا۔ آخری سند تو قرآن نے دے دی ہے: ظَلوماً جَھولا — دونوں صیغے مبالغے کے۔

چشتی نظام تربیت میں پہلا وار نفس پر ہوتا ہے جو ظلم اور تعدی، جہالت اور بربریت کا مسکن و مامن ہے۔ نفس کو جتنا زیادہ شکستہ اور مغلوب و مقہور کرنا ہو اتنی ہی کڑی ریاضتیں اور مجاہدے تجویز کیے جاتے ہیں کیونکہ اس طرح جو اخلاق پیدا کرنا مقصود ہے وہ کسب اور مجاہدہ سے ہی تعلق رکھتا ہے۔[۲۵]

یہ اعتراض کہ اسلام میں ایسی "تکلیف مالا یطاق" نہیں ہے — درست ہے۔ سر اس کا وجوب نہیں ہے، رخصت ہے۔ نفس کشی کے لیے مجاہدہ کو کہیں حرام بھی نہیں کہا گیا ہے اور اس نفس کشی کا مقصد و غایت بھی اخلاق ذمیمہ سے طہارت حاصل کرنا ہے خواہ مخواہ جسمانی اذیتیں برداشت کرنا مقصود بالذات نہیں ہے۔[۲۶]

بلکہ حضرت چراغ دہلیؒ نے مجاہدات کا جواز بار بار قرآن شریف کی یہ آیت پڑھ کر ثابت کیا ہے:

والّذین جاھدوا فینا لنھدینّھم	جو لوگ ہماری راہ میں مجاہدہ کرتے ہیں
سُبلنا	ہم انھیں اپنے راستے دکھاتے ہیں۔

صوفیا، اس کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ " والذین جاھدوا فینا" شرط ہے اور لنھدینّھم

سُبُلَنَا اس کی جزا ہے۔ جزا بغیر شرط کے نہیں ہوتی لہذا ہدایت بے مجاہدہ نہیں مل سکتی۔[27]
یہیں سے وسعت مشرب کا جواز بھی ملتا ہے کہ اس آیۃ میں "سُبُلَنَا" (ہمارے راستے) کہا ہے "سبیلنا" (ہمارا راستہ) نہیں کہا۔[28]

نفس کو مغلوب کرنے کے لیے سب سے زیادہ توجہ انکسار، فروتنی اور دوسروں کو اپنے سے بہتر جاننے پر درکار ہے۔ تجرّد اگر نظام اخلاق میں کمزوری پیدا نہ کرے تو اس کی اجازت دی گئی ہے[29] ورنہ تاہل کا حکم ہے۔ مگر اس بارے میں حضرت نظام الدین اولیاؒ نے بڑا لطیف نکتہ بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ صبر کے تین درجے ہیں ایک تو الصبر عنہن ـــــ یعنی مجرد رہے اور صبر کرے۔ دوسرے الصبر علیہن یعنی شادی کرے اور اہل و عیال سے جو سختیاں اور نامرضیات ظہور میں آئیں انھیں جھیلے تیسرے الصبر علی النار یعنی انھیں ایذا دے یا اُن کے حقوق ادا نہ کرے تو نارِ جہنم پر صبر کرے۔[30]

قلت طعام، قلت کلام، قلت منام اور قلة الصحبة مع الانام[31]۔ یہ سلوک کے چار بنیادی اصول ہیں۔ مگر وظیفۂ رجولیت میں قلت کو صوفیائے نے مجاہدات میں شامل نہیں کیا ہے۔ کیونکہ یہ نفس کو زیر کرنے کا 'غیر فطری' طریقہ ہوگا۔

مجاہدات سے نفس قابو میں آجائے تو سالک میں وہ قوت مدافعت بالکل نہیں رہتی جو نفس کے مقابلے اور مکابرے میں نفس کو ابھارتی ہے اور برائی کو برائی سے ختم کرنا چاہتی ہے۔ نہ وہ "انانیت" رہے گی جو دوسروں پر جارحانہ حملے کرتی ہے یا اوروں کا حق خود چھیننا چاہتی ہے جس سے مکر و دغل، حرص و ہوا اور کبر و حسد کے امراض پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ محبوب الٰہیؒ نے فرمایا کہ جب کوئی "نفس" سے پیش آئے تو درویش کو "قلب" سے پیش آنا چاہیے۔ کیونکہ نفس میں خصومت، غوغا اور فتنہ ہے اور قلب میں سکون و رضا اور ملاطفت۔ اس طرح نفس خود مغلوب ہوجائے گا۔[32] چراغ د[ہلی] نے فرمایا: "اگر ایشاں جفاہا می کنند شما درویشی کید بخشندہ باشید۔"[33] حضرت بابا فرید[ؒ کا] قول ہے کہ کشندہ کُشندہ باشد یعنی جھیلنے والا دشمن کو ختم کرنے والا ہوتا ہے۔[34]

نفس کی لگام ہاتھ میں آجائے تو سالک کے لیے دو تربیتی کورس ساتھ ساتھ چلتے ہیں: پہلا حسن معاملہ باخلق اور دوسرا ترک ماسوی اللہ[35] پہلے نصاب کا تعلق حقوق العباد کے پورا پورا ادا کرنے سے ہے اور دوسرے کا حقوق اللہ کی رعایت کرنے سے[36]

چشتی تعلیمات میں ان دونوں پہلوؤں کو مساوی اہمیت دی گئی ہے۔ "حسن معاملہ باخلق" کا اعلیٰ ترین معیار یہ ہے کہ اپنے دوستوں کے ساتھ تو سب ہی اچھا سلوک کرتے ہیں، دشمنوں سے بھی نیکی، نرمی اور رافت کا برتاؤ کیا جائے[37] چنانچہ حضرت نظام الدین اولیاؒ کو باباصاحبؒ نے پہلا سبق یہی دیا تھا کہ "اپنے دشمنوں کو خوش کرنا چاہیئے[38]" اور حضرت محبوب الٰہیؒ اکثر یہ اشعار پڑھا کرتے تھے[39]

ہر کہ مارا یار نبود ایزد او را یار باد
و آنکہ مارا رنجہ دارد راحتش بسیار باد
ہر کہ او خارے نہد در راہ ما از دشمنی
ہر گلے کز باغ عمرش بشگفد بے خار باد

حضرت چراغ دہلیؒ پر جب تراب قلندر نے حملہ کیا اور چاقو سے نو زخم جسم مبارک پر لگائے تو حجرے سے خون بہتا ہوا نالی کے راستے سے باہر جانے لگا تھا۔ آپ لہولہان ہو چکے تھے۔ خدام نے دوڑ کر قلندر کو پکڑ لیا مگر اس سے پہلے کہ اُسے کوئی سزا دیں حضرت چراغ دہلیؒ نے سختی سے تاکید کر دی کہ اسے کوئی تکلیف نہ دی جائے۔ میں نے اسے معاف کر دیا ہے۔ بلکہ اسے کچھ چاندی کے سکّے بھی مرحمت فرمائے[40] اسی لیے کہا جاتا ہے کہ "مال صوفی سبیل اور اس کا خون مباح ہے[41]"

حضرت محبوب الٰہیؒ سے ایک شخص نے عرض کیا کہ کچھ لوگ آپ کو برسر منبر بُرا کہتے ہیں اور دوسرے مواقع پر بھی نہیں چوکتے۔ ہم سے یہ سُنا نہیں جاتا۔ آپ نے فرمایا:

"من از ہمہ عفو کردم .... شمارا ہم می باید میں نے سب کو معاف کر دیا ہے..

کہ عفو کنید...۔"[۴۲] تمھیں بھی معاف کر دینا چاہیے۔

اور فرمایا کہ بُرا کہنا تو آسان ہے برا چاہنا اس سے بھی بدتر ہے اور عداوت کا علاج یہ تجویز کیا کہ ایک فریق اپنا دل صاف کرنے دوسرے کا آزار خود کم ہو جائے گا۔

حضرت نے فرمایا کہ خلق سے معاملہ تین طرح کا ہوتا ہے، ایک تو وہ شخص ہے جس سے نہ نفع پہنچتا ہے نہ نقصان۔ یہ جمادات کے حکم میں ہے۔ دوسرا وہ ہے جس سے لوگوں کو نفع ہوتا ہے، نقصان نہیں ہوتا۔ مگر اس سے افضل وہ ہے جس سے نفع ہوتا ہے اور جب اُسے کوئی نقصان پہنچاتا ہے تو وہ بدلہ نہیں لیتا۔ یہ درجہ صدیقوں کا ہے۔[۴۳]

ظاہر ہے جہاں دشمنوں سے ایسا سلوک ہوگا وہاں دوستوں، عزیزوں اور رشتہ داروں کے حقوق کے ادا کرنے میں کیا کمی ہو سکتی ہے اور حقوق کو سمجھنے کا بہترین معیار یہ ہے کہ "انچہ برخود روانداری برغیرے روا مدار"[۴۴] یعنی

کبھی بھول کر کسی سے نہ کرو سلوک ایسا\
کہ جو تم سے کوئی کرتا تمھیں ناگوار ہوتا

(۲) ترک دنیا دوسرا نصاب ترک ماسوی اللہ کا ہے۔ چشتی بزرگ اپنے مریدوں کو داخل سلسلہ کرتے ہوئے بطور علامت ان کا سر منڈواتے تھے۔[۴۵] یہ دنیا کی آلائش دُور کرنے کی نشانی تھی۔[۴۶] پھر اس کی آستینیں قطع کراتے تھے، یہ زہد کی علامت تھی۔ پھر انھیں کلاہ چہار ترکی دی جاتی تھی، یہ چوگوشیہ ٹوپی تھی جس کے چار زاویے یہ تھے: ترک دنیا، ترک عقبیٰ، ترک مولیٰ، ترک ترک۔

ترک دنیا کا مفہوم بعد کو غلو کرنے والوں یا صوفیاء کے معاندوں نے کچھ کا کچھ کر دیا۔ یہ منفی اور فراری رویّہ نہیں تھا بلکہ اس کی اساس قرآن کے اس حکم پر ہے کہ "انما الدنیا لھو و لعب" لہو ہر اس شے کو کہتے ہیں جس میں انسان کھو جائے اور لعب بے نتیجہ کام، محض کھیل اور دل لگی ـــ دنیا کی یہی دو خصوصیات ہیں کہ وہ خدا آخرت اور ایمان سے غافل کر دیتی ہے اور اس کی رنگینیوں میں انسان کھو جاتا ہے

یہ فقہی اصطلاح میں "حکمتِ حُظر" ہوئی۔ جیسے شراب کے حرام ہونے کی علت نشہ ہے۔ وہ رفع ہو جائے تو حرمت خود بخود اٹھ جائے گی۔ اسی طرح دنیا کے مکروہ و مبغوض ہونے کا سبب اس کا لہو و لعب ہونا ہے۔ اگر دنیا کی اس خصوصیت سے کوئی دامن بچا سکے تو اس کے لیے دنیا حلال ہے۔ یہی مولانا روم نے فرمایا ہے:

چیست دنیا از خدا غافل بُدن

نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

حضرت امام محمد باقر[46] نے بھی آیۂ کریمہ فمن یکفر بالطاغوت کی تفسیر کرتے ہوئے "طاغوت" کے معنی یہ فرمائے کہ جو تمھیں خدا سے غافل کرے وہ تمھارا طاغوت ہے۔[47]

صوفیائے چشتیہ[48] کے کلام میں دنیا کی مذمت اسی قدر ہے۔ یہ نہیں ہے کہ سالک شادی نہ کرے، صاحب اولاد نہ ہو، گھر بار کی ذمہ داریاں یا پیشے[49]، حرفتیں اور دستکاریاں نہ ہوں یا دنیا سے جائز تمتع ممنوع کر دیا ہو۔ بلکہ حضرت محبوب الٰہی کا ارشاد ہے: ترکِ دنیا یہ ہے کہ کھائے پیے، کھلائے پلائے، پہنے پہنائے، اپنی اور دوسروں کی ضروریات پر خرچ کرے۔ مگر جمع کر کے نہ رکھے۔[50] خرچ کا فائدہ منفعت للناس ہے اور یہی تصریفِ زر CIRCULATION OF WEALTH کی تھیوری ہے۔ "زہر نہادن چہ سنگ و چہ زر"[51] جمع کرنے کے لیے پتھر اور سونا برابر ہیں کیونکہ منفعت للناس کا نہ ہونا دونوں میں مشترک ہو گیا۔ ترک کا مقصد "حضورِ قلب" کا حصول ہے۔[52]

ایک موقع پر حضرت محبوب الٰہیؒ نے فرمایا کہ دنیا تین طرح کی ہوتی ہے۔ ایک تو صورۃً بھی دنیا ہے معناً بھی (جیسے ضرورت سے زیادہ دولت) دوسری صورۃً و معناً دنیا نہیں ہے (مثلاً با اخلاص عبادت) اور تیسری صورۃً دنیا ہے معناً نہیں ہے (جیسے ادائے حق زوج)۔[53]

لہٰذا مشائخ چشت کے نزدیک "ترک دنیا" کا مفہوم یہ ہے کہ مال و دنیا سے محبت نہ ہو، نہ دنیا کمانے میں اتنا اندھا ہو جائے کہ حلال و حرام کی تمیز اُٹھ جائے

حضرت چراغ دہلی نے فرمایا کہ علاقہ دنیا بقدر عرفان کم ہوتا ہے۔[۵۴]

حبِ مال سے آگے اور زیادہ دشوار منزل حبِ جاہ کی ہے۔[۵۵] حدیث میں آیا ہے:

آخِرُ مَا یَخْرُجُ عَنْ رُؤُوْسِ الصِّدِّیْقِیْنَ حُبُّ الْجَاہِ	سب سے آخر میں صدیقوں کے دماغ سے حبِ جاہ کی بو نکلتی ہے۔

چشتی صوفیاء کی خانقاہ میں لوگ کس طرح مساوات سے رہتے تھے اس کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک بار حضرت نظام الدین پلنگ پر تشریف رکھتے تھے اور سب حاضرین فرش پر تھے۔ آپ نے معذرت پیش کی کہ میری ٹانگ میں درد ہے اس لیے فرش پر نہیں بیٹھ سکتا ہوں۔[۵۶]

محبوب الٰہی نے فرمایا کہ دنیا دار تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ جو دنیا کو دوست رکھتے ہیں اور ہمہ وقت اس کا ذکر کرتے ہیں۔ ایسے لوگ اکثریت میں ہیں۔ دوسرے وہ جو اسے دشمن سمجھتے ہیں اور دنیا کی مذمت کرتے رہتے ہیں یہ نسبتاً کم ہیں۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو نہ دنیا کو دوست رکھتا ہے نہ دشمن۔" ایں قسم بہ از ہر دو قسم"۔[۵۷]

یہ ایک طرح کی مثبت بے تعلقی ہے۔ منفی رجحان یا فرار نہیں ہے۔[۵۸] نہ یہ لنگوٹہ باندھنے یا برہنہ رہنے کا نام ہے۔ ایک شخص کیتھل میں تارک دنیا تھا اور ننگا رہتا تھا۔ حضرت محبوب الٰہیؒ کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو آپ نے فرمایا:

اگر او را پیرے بودے ستر عورت بفرمودے[۵۹]	اگر کوئی اس کا پیر ہوتا تو اُسے ستر عورت کا حکم دیتا۔

جب ترکِ دنیا کا یہ مقصود حاصل ہو جائے تو اگلی منزل "ترکِ عقبیٰ" کی ہے۔ یعنی عبادت و ریاضت یا حسنِ معاملات سے اجر و ثواب کا تصور اُٹھ جائے بقول غالب:

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

خدا کی عبادت اس لیے کرنی چاہیے کہ وہ خالق ہے ہم مخلوق ہیں۔ وہ اللہ ہے

ہم عبد ہیں ۔ حور و قصور کے لالچ یا مئے و انگبیں کی لاگ میں نہیں[۶۰]۔ "ثواب" کا عقیدہ نیک کام کے درمیان سے اُٹھ جائے تو اس کی جگہ "احساس فرض" آجائے گا۔ یعنی ایک تصور تو یہ ہے کہ بھوکے کو کھانا کھلانے سے ثواب ہوتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ ثواب ہو یا نہ ہو یہ ایک اچھا کام ہے اور صاحب استطاعت پر فرض ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرے جذبے کی اخلاقی قیمت زیادہ ہے۔ ثواب کے تصور میں صرف انفرادی نجات ہے اور احساس فرض کے پیچھے پورے معاشرے کی فلاح کا عقیدہ ہے۔

ترک عقبیٰ کے مقام سے گذر کر "ترک مولیٰ" کا مرتبہ ہے۔ یہ فنا کی منزل ہے اور یہاں سے وحدت الوجود کی تعبیریں شروع ہو جائیں گی۔ اور اس سے اگلی منزل "ترک ترک" کامل توحید ہے جو اضافات کے سقوط کا نام ہے۔ گویا ترک کی اضافت بھی ساقط ہو گئی۔

"ترک ترک" کے سوا ایک منزل "ترک اختیار" کی بھی ہے یعنی "باختیار خود کارے نمی باید کرد"[۶۱]۔ یہ منزلِ رضا عبادت کی انتہائی غایت ہے۔ حضرت چراغ دہلی نے آیۂ قرآن إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة .... کی تفسیر میں ایک عجیب نکتہ بیان کیا کہ خدا نے نفس کو جنت کے بدلے خریدنے کا وعدہ کیا ہے۔ بیچنے والے کے لیے اس شے کی "ملکیت" ضروری ہے جسے وہ فروخت کر رہا ہے۔ اس لیے نفس کو مجاہدہ کے ذریعہ "قابو" میں لانا ضروری ہے۔ یہی نفس کشی کا فلسفہ ہے[۶۲]۔

(باقی)

حوالہ جات :

۱۔ صوفیائے کرام کے اصول تربیت پر متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔ امام غزالی کی تصانیف کے علاوہ مرصاد العباد، کشف المحجوب اور عوارف المعارف چھٹی ساتویں صدی ہجری میں بہت مقبول تھیں۔ بعد کے زمانے میں بھی ان کتابوں کو نصاب کے طور پر پڑھایا گیا ہے۔ سلسلہ چشتیہ نظامیہ

رکن الدین کا سا [illegible] چ [illegible] سے قابل ہیں۔

۲۔ فوائد الفواد : ۱۱۷ - سیر الاولیاء : ۳۲۱ - خیر المجالس : ۲۵۳

۳۔ فوائد الفواد : ۳۱۹۔ درر نظامیہ (باب ۲) : ۳۸

۴۔ ایضاً : ۳۲۱

۵۔ ایضاً : ۱۵۷

۶۔ فوائد الفواد : ۲۲۶

۷۔ ایضاً : ۳۱۲

۸۔ خانقاہ کو آج بے عملوں کا مسکن سمجھا جاتا ہے مگر حضرت چراغ دہلی نے خیر المجالس میں فرمایا (ص ۲۳۸) کہ یہ دو لفظوں سے مرکب ہے۔ خان تو وہی ہے جو فارسی میں خانہ ہے اور قاہ عربی زبان میں عمل اور عبادت کو کہتے ہیں۔ گویا خانقاہ کے لفظی معنی ہیں عبادت گاہ یا دارالعمل ۔ سلوک کی تعلیم اس لیے ضروری ہے کہ درویشی کا مقصد "اخلاق اللہ" پیدا کرنا ہے اور اخلاق یا کسب سے حاصل ہوتا ہے یا صحبتِ اہلِ دل سے۔ خانقاہ میں رہ کر تکمیل سلوک کا جواز حضرت چراغ دہلی نے اس آیۃ سے پیش کیا ہے :

یا أیہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین۔ (خیر المجالس : ۱۰۲)

۹۔ امام غزالی : المنقذ من الضلال

۱۰۔ فوائد الفواد : ۷۴

۱۱۔ ایضاً : ۳۴۵

۱۲۔ بیعت اور متابعت کاملہ دونوں کی سند قرآن میں ہے :

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلٰى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفٰى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

اور دوسرے موقع پر ہے :

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۔ (ان آیات کی تفصیل کے لیے دیکھو ۔۔۔۔

[illegible]

فوائد الفواد [illegible] ۔ سبع سنابل : ۴۷

[illegible] رعایت شریعت واجب است " خیرالمجالس : ۳۶

خیرالمجالس [illegible]

فوائد الفواد [illegible] ۔ سیر [illegible] : ۳۰

خیرالمجالس [illegible] ۔ فوائد الفواد [illegible]

۱۔ فوائد الفواد : ۳۸۲ نیز دیکھیے خیر المجالس [illegible]

۲۔ فوائد الفواد : ۲۹۲

۲۱۔ فوائد الفواد : ۱۳۲۔ درر نظامیہ (باب ۱۴) : ۱۱۹ ۔ سیر الاولیاء : ۳۲۲

۲۲۔ گاہ توبہ و انابت کی علامت ہے۔ سبع سنابل : ۴۵

۲۳۔ فوائد الفواد : ۲۹۱

۲۴۔ ایضاً : ۳۲۹

۲۵۔ خیرالمجالس : ۱۰۶۔ ایک اور موقع پر حضرت چراغ دہلی نے نفس کشی کا جواز قرآن کی اس آیت سے ثابت کیا ہے " فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم " جس میں قتل نفس کو توبہ بتایا گیا ہے۔ (خیرالمجالس : ۱۹۷)

۲۶۔ خیرالمجالس : ۷۰

۲۷۔ ایضاً : ۷۰

۲۸۔ ایضاً : ۱۲۸

۲۹۔ فوائد الفواد : ۲۶۴

۳۰۔ فوائد الفواد : ۳۳۳ ۔ عوارف المعارف (اُردو ترجمہ نولکشور ۱۲۹۱ھ) ص ۱۹۸ میں اسے سہیل بن عبداللہ کا قول بتایا گیا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو غرائب الفوائد تصنیف حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی (متوفی ۹۴۴ھ) ص ۱۴

۳۱۔ خیرالمجالس : ۶۸ نیز ۱۱۵ ۔ فوائد الفواد : ۴

۳۲- فوائدالفواد : ۲۱۳- خیرالمجالس : ۵۹

۳۳- خیرالمجالس : ۱۷۷

۳۴- فوائدالفواد : ۲۱۶

۳۵- خیرالمجالس : ۲۵

۳۶- چشتی صوفیا کا خیال ہے کہ اعمال دو طرح کے ہیں۔ عمل بالجوارح اور عمل بالقلب ــــ پہلی قسم کے اعمال حقوق العباد پر اثر انداز ہوتے ہیں اور دوسری شق کے حقوق اللہ پر۔ اعمال قلبی کی نگرانی کے لیے "مراقبہ" تجویز کیا جاتا ہے۔ (خیرالمجالس : ۵۷)۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ خدا کو حاضر و ناظر سمجھا جائے۔ (اعبد ربک کانک تراہ وان لم تکن تراہ فانہ یراک ـ خدا کی عبادت اس طرح کرو جیسے تم اسے دیکھ رہے ہو اور یہ نہ ہو سکے تو کم از کم اتنا سمجھو کہ وہ تمھیں دیکھ رہا ہے۔ اس کیفیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کے سوال کا جواب دیتے ہوئے "احسان" فرمایا تھا جو تصوّف ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس سے مقصود قلب کی نگرانی ہے تاکہ وہ "قلب سلیم" بن سکے کیونکہ قرآن میں کہا گیا ہے کہ یوم حساب میں "قلب سلیم" کے سوا کچھ کام نہ آئے گا "یوم لا ینفع مالٌ ولا بنُون اِلّا من اُتی اللہ بقلبٍ سلیم" (دررنظامیہ : ۲۰)

۳۷- فوائدالفواد : ۴۲۰

۳۸- فوائدالفواد : ۲۳۹- دررنظامیہ : ۵۸

۳۹- فوائدالفواد : ۱۴۸- دررنظامیہ (باب ۲۳) : ۲۰۰ میں ان اشعار کو حضرت شیخ ابوسعید ابوالخیرؒ کا نتیجہ فکر بتایا گیا ہے۔ مگر آقائی سعید نفیسی نے ایک مضمون میں جو مجلہ دانشکدہ ادبیات، تہران میں شائع ہوا تھا انھیں شیخ سیف الدین باخرزی کی تصنیف بتایا ہے۔

۴۰- خیرالمجالس (ضمیمہ) : ۲۸۶

۴۱- کشف المحجوب (اُردو ترجمہ) : ۲۹۴

۴۲- فوائدالفواد : ۱۶۴- ۱۶۳

۴۳- فوائدالفواد : ۴۰۳ نیز ۴۱۹ تا ۴۲۱

۴۴- سیرالاولیاء : ۳۲۵ " راہ تصوف راہ صدق است ، صدق واخلاص می باید کرد ۔"
خیرالمجالس : ۱۳۸ نیز ۱۴۱ - ایک اور موقع پر فرمایا کہ صدق زیادہ ہو تو قلیل عمل بھی کافی ہے۔ کثرت نوافل سے بہتر یہ ہے کہ حضوری حاصل ہو۔ خیرالمجالس : ۱۹۸ نیز درر نظامیہ (باب ۵) : ۶۴

۴۵- درر نظامیہ : ۳۶ - ۳۷

۴۶- خیرالمجالس : ۶۵ - ۶۶

۴۷- کشف المحجوب (اُردو ترجمہ) : ۸۹

۴۸- حضرت چراغ دہلی نے فرمایا : در ہر کارے کہ ہستی می باش - فرمان وہی و شغل دنیا می کن۔ امّا می باید کہ زبان تو یک زمان از ذکر خدائے تعالیٰ خالی نباشد ... " (خیرالمجالس : ۱۲۲)
اس سلسلے میں حضرت چراغ دہلی نے شیخ ابوسعید ابوالخیر کی امارت کا قصّہ سنایا جن کے خیمے میں سونے کی میخیں دیکھ کر کسی نے اعتراض کیا تو انھوں نے کہا تھا کہ " میخ ہائے زرّیں در دل نہ زدہ ایم درگِل زدہ ایم " (خیرالمجالس : ۲۱۳)

۴۹- زراعت اور تجارت کو بہترین کسب فرمایا ہے (خیرالمجالس : ۲۷۷) اور نوکری کے لیے بھی یہ حکم ہے کہ " چاکری حجاب نیست " (خیرالمجالس : ۲۴۳)

۵۰- فوائدالفواد : ۱۲ نیز ۱۲۲- ۱۲۱ - حضرت نظام الدین کو نصف تنکہ (اس عہد کا سکّہ) بھی اپنے پاس ایک رات رکھنا ناگوار ہوتا تھا اور فرماتے تھے کہ یا اللہ کب صبح ہوگی جو میں اسے خرچ کروں۔ (فوائدالفواد : ۸۳)

۵۱- فوائدالفواد : ۳۲۰

۵۲- خیرالمجالس : ۲۵۲

۵۳- فوائدالفواد : ۲۲۴

۵۴- خیرالمجالس : ۱۸۸

۵۵- ایضا : ۸۴

۵۶۔ فوائد الفواد : ۴۲۷

۵۷۔ ایضاً : ۳۱۸

۵۸۔ تعلق بکسب مانع توکل نیست ۔ خیر المجالس : ۵۶

۵۹۔ فوائد الفواد : ۳۱۹

۶۰ حضرت چراغ دہلی نے فرمایا کہ اگر نہ دنیا خواستہ و نہ حور و قصور خواستہ۔ چہ خواستہ؟ لقائے ذات پاک حق تعالی خواستہ فردا در مشاہدات حضرت عزت باشد (خیر المجالس : ۳۴)۔ اور فرمایا کہ " اول مجاہدہ بعد ازاں مشاہدہ" (خیر المجالس : ۱۵۰)۔ اگر مطلوب کی قدر معلوم ہو تو سخت سے سخت مجاہدہ بھی آسان نظر آتا ہے۔ (خیر المجالس : ۱۵۳)

۶۱۔ فوائد الفواد : ۲۰

۶۲۔ خیر المجالس : ۲۵۸

تبصرہ

دریاے کابل سے دریاے یرموک تک

مؤلف : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
ناشر : مجلس تحقیقات و نشریات اسلام۔ پوسٹ بکس ۱۱۹ لکھنؤ
صفحات : ۳۰۴۔ کتابت طباعت بہتر
قیمت : ۱۴ روپے

رابطۂ عالم اسلامی سے ہمارے قارئین واقف ہوں گے۔ یہ دنیا کے مسلمانوں سے رابطہ رکھنے کی غرض سے سعودی عرب میں عرصہ سے قائم ہے۔ مکۂ معظمہ سارے مسلمانوں کا قبلہ اور روحانی مرکز ہے۔ اس بنا پر اس کا صدر دفتر وہیں قائم کیا گیا ہے۔ اس انجمن میں ساری دنیا کے مسلمانوں کے نمائندے شامل ہیں جو عموماً موسم حج میں مجتمع ہوتے ہیں اور حالات و مسائل سے واقفیت حاصل کرتے ہیں اور حسب ضرورت مناسب تجاویز منظور کرتے ہیں اور مناسب پروگرام مرتب کرتے ہیں۔ ہندوستان سے مولانا ابوالحسن علی اور مولانا محمد منظور نعمانی اس کے رکن ہیں۔

رابطہ کی طرف سے کبھی کبھی دنیا کے مختلف ملکوں میں وفود بھی بھیجے جاتے ہیں تاکہ وہاں کے حالات سے براہ راست واقفیت ہو سکے اور ان ممالک کے اداروں اور

رہنماؤں سے ملاقات ہو اور باہم تبادلۂ خیالات کا موقع ملے۔

۱۹۷۳ء میں رابطہ نے کئی وفد مرتب کیے اور دنیا کے پانچوں براعظموں میں بھیجے۔ ان میں سے ایک وفد کے صدر مولانا سید ابوالحسن علی صاحب بھی تھے۔ اس وفد کے ذمہ افغانستان ایران، شام، اردن، لبنان اور عراق کا دورہ تھا۔ اس سفر کا سلسلہ ۴ر جون سے ۲۰ر اگست ۱۹۷۳ء تک جاری رہا۔ اس سفر میں ان ممالک کے بڑے بڑے شہروں میں جانا ہوا۔ وہاں کے تاریخی مقامات بھی دیکھے اور تہذیبی مرکزوں کا بھی مشاہدہ کیا اور علمی اور ثقافتی اداروں کو بھی دیکھا۔ وفد کے اعزاز میں سرکاری اور نیم سرکاری سطح پر بھی اجتماعات ہوئے اور عوام و خواص نے بھی پذیرائی کی۔ مصنف نے ان اجتماعات میں تقریریں بھی کیں۔ دوسروں کے خیالات سنے اور اپنے تاثرات سے انھیں واقف کیا اور دورہ ختم کرنے کے بعد حاصل شدہ معلومات اور تاثرات کو قلمبند کر لیا تاکہ رابطہ کے ارکان اس سے واقف ہوسکیں۔ بعد کو نظر ثانی اور تاریخی واقعات اور تازہ حالات کے اضافے کے ساتھ اسے شائع کر دیا۔ پہلا ایڈیشن جون ۱۹۷۴ء میں عربی میں ترکی کے دارالسلطنت انگورہ سے شائع ہوا اس کے ڈیڑھ ماہ بعد اس کا اردو ترجمہ لکھنؤ کے ادارۂ تحقیقات و نشریات اسلام نے شائع کیا۔ ترجمہ مصنف کے تین شاگردوں مولوی محمد نورعظیم ندوی، مولوی نذرالحفیظ ندوی اور مولوی محمد اجمل اصلاحی ندوی نے کیا ہے۔ افغانستان کے سفر نامہ کا ترجمہ مولوی نورعظیم کے قلم سے ہے۔ اور ایران کا مولوی نذرالحفیظ کا کیا ہوا۔ باقی حصے سب مولوی محمد اجمل کے ترجمہ کردہ ہیں۔ جا بجا حسب ضرورت حواشی بھی دے دیے ہیں تاکہ اشخاص مقامات اور اداروں کا تعارف ہو جائے۔ ان ترجموں پر خود مصنف نے مزید نظر بھی ڈال لی ہے اور حسب ضرورت عبارت میں رد و بدل اور حذف و اضافہ کر دیا ہے آخر میں مفصل انڈکس بھی شامل کر دیا ہے تاکہ قارئین کو مراجعت میں آسانی ہو۔

وفود کو یوں بھی حالات کے پورے مشاہدے کا موقع نہیں ملتا ہے۔ چند دن کے قیام میں نہ ہر جگہ پہونچا جاسکتا ہے نہ ہر نقطۂ خیال کے نمایندوں سے ملاقات ممکن ہوتی ہے نہ تعلیمی اور ثقافتی مراکز پر پوری نظر ہوسکتی ہے پھر جب سفر کے مراحل مقام

حکومتوں کی رہنمائی میں طے ہوں تو اور بھی مشکل ہوتی ہے پھر جہاں بادشاہوں اور ڈکٹیٹروں کا راج ہو وہاں تو ان کی نظر سے بچ کر کچھ دیکھنا اور سمجھنا بے حد دشوار ہے اس سفرنامہ کے مطالعہ سے قارئین کرام کو خود اس کا اندازہ ہوگا لیکن پھر بھی مصنف کی بصیرت نے ان دبیز پردوں سے گزر کر دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش ضرور کی ہے امید ہے کہ اس سفرنامے کے مطالعے سے پڑھنے والوں کو ان ممالک کے حالات سے ایک حد تک واقفیت ہوگی اور سطح کے نیچے کا بھی کچھ نہ کچھ اندازہ ہوجائے گا تقریروں کی طوالت ممکن ہے بعض جگہ طبیعت پر گراں ہو مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مصنف محض مورخ اور اخبار نویس نہیں ہیں بلکہ کچھ اپنے افکار و خیالات رکھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کا نقطۂ نظر ذہن نشین ہوجائے۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

رسالۃ التوحید

مترجم: مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

ناشر: مکتبہ یحیویہ سہارن پور

ضخامت: ۱۶۰ صفحات

کاغذ و کتابت بہتر۔ قیمت درج نہیں ہے۔

مولانا محمد اسمٰعیل بن عبدالغنی دہلوی شہید بالاکوٹ کی کتاب تقویۃ الایمان اُردو کی مشہور کتاب ہے۔ شاہ محمد اسمٰعیل شاہ ولی اللہ کے پوتے اور سید احمد شہید کے خلیفہ تھے انھوں نے شرک و بدعت اور مشرکانہ مراسم کی تردید میں یہ کتاب لکھی تھی۔ اُردو میں اس کتاب کے سیکڑوں ایڈیشن شائع ہوچکے ہیں اور اس کی تنقید و تعریف میں بہت کچھ لکھا جاچکا ہے اس لیے کسی مزید تعارف کی ضرورت نہیں ہے پیش نظر کتاب اسی کا عربی ترجمہ ہے جو عرب ممالک کے باشندوں کے لیے لکھا گیا ہے

کتاب کے شروع میں مترجم نے مصنف کے حالات اور ان کی تصانیف اور کاموں کا تعارف کرایا ہے۔ ترجمہ کی خوبی، عربی کی فصاحت اور طرزِ بیان کی روانی کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مولانا ابوالحسن علی کا نام اس کی خوبی کی ضمانت ہے ترجمہ مولانا محمد زکریا کاندھلوی سابق شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم کی خواہش اور فرمایش پر کیا گیا ہے اور انھیں کی توجہ سے مکتبہ یحیویہ سے شائع کیا گیا ہے۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

اسلام اور غیر اسلامی تہذیب

مصنف : علامہ ابن تیمیہ

ترجمہ : مولوی شمس تبریز خاں

ناشر : ادارۂ تحقیقات و نشریات اسلام۔ پوسٹ بکس ۱۱۹ لکھنو

ضخامت : ۱۸۸ صفحات۔ کاغذ و طباعت بہتر

قیمت : ۹ روپے

اقتضاء الصراط المستقیم علامہ ابن تیمیہ کی مشہور کتاب ہے پیش نظر کتاب اسی کا ملخص ترجمہ ہے۔ بہت عرصہ ہوا مولوی عبدالرزاق خاں ملیح آبادی نے بھی صراط مستقیم کے نام سے اس کا خلاصہ اُردو میں کیا تھا۔ اب مدت سے وہ ترجمہ نایاب تھا۔ مولوی شمس تبریز نے عربی کتاب کو سامنے رکھ کر اس کے تمام اہم مباحث کا اُردو میں خلاصہ کیا ہے۔ جا بجا حسب ضرورت وضاحت کے لیے حواشی بھی لکھ دیے ہیں تاکہ مطلب زیادہ واضح ہو جائے۔

اس کتاب میں اسلامی تہذیب کے تمام گوشوں کو نمایاں کیا گیا ہے اور جہاں جہاں اور جن آداب و رسوم میں اسلامی روایات سے تصادم ہوتا ہے۔ ان کی نشاندہی کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ دوسرے تمدنوں اور تہذیبوں سے کس حد تک

متفادہ جائز ہے اور کس حد تک اجتناب ضروری ہے۔ رواداری اور تلطف و
ادرات کے کیا حدود ہیں۔ اس میں رہبانیت کی تردید بھی کی گئی ہے اور دینی غلو کی
بھی غلطی واضح کی گئی ہے۔ بدعات وغیر شرعی مراسم کے نقصانات بتلائے گئے
ہیں۔ قبر پرستی، بزرگ پرستی، سحر وطلسمات اور تشبہ غیر اسلامی وغیرہ مسائل ومعاملات
کے بارے میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

کتاب کے شروع میں مولانا سید ابوالحسن علی کے قلم سے چار صفحوں کا پیش لفظ
ہے جس میں مصنف اور کتاب کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں۔ اس کے بعد خود مترجم
مولوی شمس تبریز خاں نے کتاب اور ترجمہ کے بارے میں ضروری اشارات کیے ہیں۔
ضروری نہیں کہ مصنف کے تمام خیالات سے ہر قاری کو اتفاق ہو لیکن ان کی
وسعت نظر، فکر عمیق اور دقیق نکتہ رسی ناقابل انکار ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے زمانے
کے حالات کا جائزہ لیا ہے اور اس کی روشنی میں انھیں جو افراط وتفریط نظر آئی اس
کی جانب اخلاص و دلسوزی کے ساتھ توجہ دلائی ہے۔ عنوانات کے بہت سے
ذیلی مباحث اور بکثرت نکتے ان کے قلم سے ایسے نکل گئے ہیں جو ان کی وسعتِ معلومات
اور دقتِ نظر کا پتہ دیتے ہیں۔ اس کتاب سے تفسیر وحدیث اور فقہ و کلام کے
مباحث کے علاوہ اس زمانہ کی مسلم سوسائٹی کے ذہنی وفکری اور تہذیبی وثقافتی حالات
بھی معلوم ہو جاتے ہیں اور علامہ کے خیالات کا پس منظر سامنے آجاتا ہے۔ مطالعے کے
وقت اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو مسائل کو سمجھنا آسان ہوگا اور دوسرے زمانے
اور دوسرے ماحول میں ان کے انطباق اور عدم انطباق کا زیادہ صحیح اندازہ ہو سکے
گا۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

اسلامی بینک

تصنیف : محمد باقر الصدر

ترجمہ : سید ذی شان حیدر جوادی

ناشر : جمالی پبلی کیشن ۔ ۵ جیل روڈ نارتھ ۔ عمر کھاڑی ۔ کراس لین ۔ بمبئی ۹

بڑی تقطیع، آفسٹ طباعت ۔ عمدہ سفید کاغذ ۔ صفحات ۲۰۸ ۔ قیمت تیس رو

مطبوعہ جون ۱۹۷۴ء

یہ مصنف کی عربی کتاب "البنک اللاربوی فی الاسلام" کا اردو ترجمہ ہے جو پہلے کویت میں شائع ہوئی تھی۔ کویت میں کچھ لوگ ایک ایسی بینکنگ کمپنی قائم کر چاہتے تھے جو سود کے بغیر عوام کی بچتوں کے نفع آور استعمال کا اہتمام کرکے ان کو پہنچا سکے۔ "بیت التمویل الکویتی" کی اس اسکیم کے مجوزین نے متعدد علماء کو ایک سو ارسال کیا تھا۔ باقر الصدر کی کتاب اسی سوالنامے کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ چنا مصنف نے بجائے یہ واضح کرنے کے کہ ایک اسلامی معاشرے میں جہاں معیشت تنظیم سود سے پاک ہوگی بینکوں کی تنظیم کن اصولوں پر عمل میں آسکے گی، یہ بتانے کی کو کی ہے کہ موجودہ معاشرے میں ایک غیر سودی بینک کس طرح قائم کیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں :

"ایک موقف اس شخص کا ہے جو غیر سودی بینک کے خطوط کو پوری زندگی اور پورے سماج کے خطوط زندگی کے ضمن میں مقرر کرنا چاہتا ہے۔ اس نے پورے نظام حیات کی قیادت سنبھال لی ہے اور زندگی کے ہر شعبہ پر قبضہ کر لیا ہے۔ اب زندگی کے مختلف اسلامی شعبوں کے ذیل میں بینک کا بھی غیر سودی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے۔ اس کے یہاں سماج بھی اسلامی

دوسرا موقف اس شخص کا ہے جو غیر سودی بینک تو قائم کرنا چاہتا ہے لیکن پورے سماج کے قانون سے الگ!

اس کے ہاتھ میں سماج کا کوئی شعبہ اور کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے اُسی فاسد معاشرے اور غیر اسلامی اجتماع میں زندگی گذارنا ہے اور اسی ماحول میں بینک قائم کرنا ہے جہاں بینک اور غیر بینک ہر مقام پر سودی کاروبار چل رہا ہے اور سرمایہ دارانہ نظام، معاشیات، افکار، اخلاق بلکہ ہر شعبۂ زندگی پر چھایا ہوا ہے۔" (ص ۵٦)

"غیر سودی بینک کے فارمولے کے بارے میں ہماری گفتگو دوسرے موقف کے تحت ہوگی۔" (ص ۵۹)

مصنف کی اس صراحت کو سامنے رکھنا اس کتاب کی اصل نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مترجم نے اس نکتے کو پوری طرح ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اپنے مقدمے میں انھوں نے کتاب کا تعارف اس طرح کرایا ہے کہ اس میں اسلامی اصولوں کی روشنی میں بینکوں کی نئی تنظیم کا نقشہ پیش کیا گیا ہے (ص ۱۷) جب کہ مصنف نے یہ کتاب ایک محدود تر مقصد کے لیے لکھی ہے اور یہ واضح کر دیا ہے کہ:

"ظاہر ہے کہ اگر ہم پہلے موقف میں ہوتے اور سماج ہمارے اختیار میں ہوتا تو ہمارا انداز ہی کچھ اور ہوتا۔ لیکن موجودہ صورتِ حال میں ہمارا فرض ہے کہ غیر سودی بینک کی معقول شرعی صورت کی جستجو کریں۔" (ص ۵۹)

وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

"سارا مسئلہ غیر سودی بینک کی تشکیل اور اس کے اصول کی تحقیق و تفتیش کا نہیں ہے، اس سے بالاتر مسئلہ ایسے حالات کے پیدا کرنے کا ہے جو موجودہ نظام سے ٹکراؤ نہ پیدا ہونے دیں ..." (ص ۵۹)

کتاب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے تجویز کردہ نقشہ پر اس بات کا بہت گہرا اثر پڑا ہے کہ وہ دوسرے تمام بینکوں اور پورے مالی نظام کو، نیز معیشت

معاشرت کو موجودہ صورت حال کے مطابق قائم فرض کرکے آگے بڑھے ہیں۔ اگر ان کا موضوعِ تحقیق "اسلامی معیشت میں بینکوں کی تنظیم" ہوتا تو ان کا تجویز کردہ نقشہ اُس سے بہت مختلف ہوتا جو اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس محدود مقصد کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ہے اس کے لیے اس کی افادیت جو بھی ہو، مگر اسلامی نظام بینک کاری پر تیس سال سے غور و بحث کا جو سلسلہ جاری ہے اس کے سیاق میں اس کی افادیت توقع سے کم ہے۔

چونکہ مصنف نے صرف ایک غیر سودی بینک کی تنظیم کو موضوع بنایا ہے نہ کہ 'غیر سودی نظام بینک کاری'، کو اس لیے بہت سے اہم موضوعات سے، مثلاً کریڈٹ کنٹرول' مرکزی بینک کے اعمال' حکومت اور صارفین کے لیے غیر سودی قرضوں اور مالیات کی فراہمی وغیرہ جیسے موضوعات پر کوئی گفتگو نہیں کی ہے۔

مصنف نے اس بات کو بھی بڑی اہمیت دی ہے کہ سودی بینکوں کی موجودگی میں ایک غیر سودی بینک کو کامیابی کے ساتھ چلانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ سودی بینکوں کی طرح غیر سودی بینک بھی اپنے کھاتہ داروں کو ان کی جمع کردہ رقوم کی بحفاظت واپسی کی ضمانت دے۔ اُن کی اس رائے نے ان کے تجویز کردہ نقشے پر فیصلہ کن اثر ڈالا ہے۔ انھوں نے کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان معاملہ کو مضاربت کا معاملہ نہیں قرار دیا ہے کیونکہ مضاربت میں مال دینے والے کو مال کی بحفاظت واپسی کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ انھوں نے بینک کو کھاتہ داروں کا ایجنٹ (وکیل) قرار دیا ہے۔ اصل معاملہ کھاتہ داروں اور اُن کاروباری افراد کے درمیان متصوّر ہوگا جن کو بینک نفع آور کاروبار کے لیے رقوم فراہم کرے گا۔ یہ معاملہ مضاربت قرار پائے گا۔ بینک کی حیثیت درمیانی واسطہ اور ایجنٹ کی ہوگی۔

یہ موقف اختیار کرنے کے بعد مصنّف کو بینک کو ملنے والے حصّۂ نفع کے فقہی جواز پر بحث کرنی پڑی کیونکہ:

"غیر سودی بینک کے لیے جو بھی فیصد حصّہ مقرر کیا گیا ہے اس کی بنیاد

مضاربہ نہیں۔ مضاربہ صرف عامل کو حصہ دلواسکتا ہے اور اس کا قانون
یہ ہے کہ سارا فائدہ مالک کی ملکیت ہوگا۔ اس کے بعد عامل کا فیصدی
حصہ نکال لیا جائے گا۔ بینک نہ مالک ہے اور نہ عامل۔ اس کے حصہ
کے لیے دوسرا جواز تلاش کرنا پڑے گا۔" (ص ۱۸۷)

یہ جواز جُعالہ کے طور پر اُجرت کی صورت میں تلاش کیا گیا ہے جس کی تشریح صفحات ۸۳ - ۸۷ پر کی گئی ہے اور فقہی جواز ضمیمہ نمبر ۳ (صفحات ۱۸۷ - ۱۸۹) میں واضح کیا گیا ہے اس موقف پر ہم آیندہ تبصرہ کریں گے۔ اس سے پہلے یہ مناسب ہوگا کہ اجمال کے ساتھ مصنف کا تجویز کردہ نقشۂ بینک کاری پیش کر دیا جائے۔

بینک کا سرمایہ دو طرح کا ہوگا۔ وہ ابتدائی سرمایہ جس کی بنیاد پر بینک قائم ہوتا ہے اور وہ امانتیں جو بینک کے حوالے کی جاتی ہیں (ص ۶۷) بینک کا اصل کام اصحابِ مال اور اصحابِ عمل کے درمیان مضاربت کے معاہدے میں ایک درمیانی واسطہ (وکیل یا ایجنٹ) کی خدمات انجام دینا ہے (ص ۷۲-۷۳) امانتیں دو قسم کی ہوں گی ثابت (FIXED DEPOSIT) اور متحرک (CURRENT ACCOUNT)۔ کاروبارِ بینک کاری میں اصل اہمیت ثابت امانتوں کو حاصل ہے۔ ثابت امانتوں میں جمع کی جانے والی رقوم کو کم سے کم چھ مہینے کے لیے جمع کیا جانا چاہیے (ص ۷۳) ثابت امانت رکھنے والے کو بینک میں کرنٹ اکاونٹ بھی رکھنا ہوگا (ص ۷۳) ثابت کھاتہ میں رقم جمع کرنے والوں کو چھ مہینے بعد کسی وقت بھی اپنی رقم واپس طلب کر لینے کا اختیار ہوگا (ص ۸۰) اصحابِ مال اور بینک کے درمیان یہ معاہدہ ہوگا کہ وہ ان کے مال کو کاروبار میں استعمال کرنے سے جو نفع حاصل کرے گا اس کا ایک مقررہ فی صد حصہ انھیں دے گا (ص ۷۷) البتہ سودی بینکوں کے ساتھ کامیاب مقابلہ کرنے کے لیے مناسب ہوگا کہ" اس بینک میں ملنے والی فیصدی منفعت کو سودی بینکوں کے انٹرسٹ سے کم نہیں ہونا چاہیے۔"

"اس پیشکش کا ذریعہ یہ ہے کہ پہلے تخمینی طور پر یہ اندازہ لگا لیا جائے
کہ موجودہ حالات میں تجارت کی شرح منفعت کیا ہوا کرتی ہے۔ اس

کے بعد اصحاب مال کے پورے مال کو پورے سرمایے کی طرف نسبت
کرکے فیصدی کے حساب سے ان کے فائدہ کا اندازہ لگا لیا جائے
اور انھیں اتنی مقدار میں فائدہ بتایا جائے جو سودی بینک کے انٹرسٹ
سے کم نہ ہو" (ص ۷۸)

مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ نفع کے اس شرح کو سود سے زیادہ ہونا چاہیے۔" ورنہ اگر شرح منفعت برابر بھی ہوئی تو غیر سودی بینک کی کامیابی کا کوئی امکان نہیں ہے۔" (ص ۷۹)

بینک اپنے کھاتہ داروں کے جمع کیے ہوئے سرمایہ کو نفع آور کاروبار کے لیے بطور مضاربت کاروباری فریقوں کو دے گا۔ ساتھ ہی بینک اپنے اصل (ابتدائی) سرمایہ کو بھی مضاربت کے اصول پر کاروباری فریقوں کو دے گا۔ متحرک امانتوں کو بینک بطور قرض کھاتہ داروں سے لے گا جنھیں کسی وقت بھی ان کو واپس طلب کر لینے کا اختیار ہوگا۔ ان امانتوں کے ایک حصّے کو بھی بینک اپنے سرمایہ کے ساتھ مضاربت کے اصول پر کاروباری فریقوں کو دینے کے لیے استعمال کرے گا (ص ۸۰) کاروباری فریقوں سے بینک ان کے کاروبار میں ہونے والے نفع کا ایک مقررہ فی صد حصّہ وصول کرے گا (ص ۸۰) ثابت کھاتہ داروں کے سرمایہ پر حاصل ہونے والا نفع کھاتہ داروں کے لیے ہوگا، البتہ درمیانی ایجنٹ کی حیثیت سے بینک کھاتہ داروں سے حق المحنت وصول کرے گا (ص ۸۳) اس کے علاوہ وہ کاروباری فریقوں سے ان کے نفع کا ایک حصہ بھی بطور اجرت وصول کرے گا (ص ۸۴) البتہ اگر کاروبار میں نفع نہ ہو تو بینک کو کاروباری فریقوں سے کوئی اجرت نہیں مل سکے گی (ص ۸۶) بینک کی مجموعی آمدنی اس کے اپنے سرمایہ پر کاروباری فریقوں سے حاصل ہوئے حصّۂ نفع نیز اُن اجرتوں پر مشتمل ہوگی جو وہ ثابت کھاتہ داروں اور کاروباری فریقوں سے ایجنٹ کے حق المحنت کے طور پر وصول کر سکے گا (ص ۸۲-۸۴)

مصنّف نے "منافع دریافت کرنے کے ذرائع اور تقسیم کا طریقہ" تفصیل سے

یا ہے (ص ۹۱۔ ۹۷)۔ دشواری اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ بینک کا فراہم کردہ سرمایہ مختلف مدتوں میں تکمیل پانے والے کاروباروں میں لگا ہوا ہوگا اور کسی ایک تاریخ پر ان تمام کاروباروں کا میزانیۂ نفع ونقصان معلوم کرنا دشوار ہوگا۔ اس دشواری کا ایک حل یہ تجویز کیا گیا ہے کہ ابتداً منافع کا ایک تخمینہ قائم کرلیا جائے، پھر حساب فہمی کے موقع پر ٹھیک حساب کے مطابق تقسیم مکمل کرلی جائے۔ دوسرا حل یہ ہوسکتا ہے کہ "صاحب مال آئندہ سال ظاہر ہونے والے منافع کا تخمینہ لگا کر بینک سے اس مقدار پر مصالحت کرلے اور حسب مصالحت اپنا حصّہ لے کر الگ ہوجائے..... بینک کے لیے یہ بھی ممکن ہے کہ آغاز کار ہی سے مصالحت کی قیمت مقرر کردے اور ارباب ثروت کو بتادے کہ درمیان سال منفعت کا حساب کرنے پر ان سے فلاں مقدار کے لحاظ سے مصالحت کی جائے گی۔" (ص ۹۳)

ایک اور دشواری اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ مختلف سرمایے مختلف اوقات میں کاروبار میں لگائے جاسکیں گے۔ ایسی صورت میں یہ مناسب نہیں ہوگا کہ "روزِ اوّل سے روزِ آخر تک گذرنے والے ہر زمانے کو ہر امانت کے حق میں حساب کرلیا جائے۔ جیسا کہ سودی بینکوں میں ہوتا ہے" کیونکہ "اسلامی مضاربہ کا تصوّر یہ ہے کہ فائدہ مال کے صرف ہونے اور اس سے کاروبار کیے جانے سے ظاہر ہو۔" (ص ۹۴) اس دشواری کے حل کے لیے یہ فارمولا تجویز کیا گیا ہے کہ" بینک روزِ اوّل سے یہ طے کردے کہ میرے خزانے میں جمع ہونے والی کسی امانت کا حساب دو ماہ سے پہلے شروع نہ ہوگا۔" (ص ۹۴) اس طرح "بینک کے سارے منافع مال کی مقدار اور امانت کی مدّت کے اعتبار سے تقسیم ہوں گے۔ اور اس میں سے وہ زمانہ منہا کردیا جائے گا جو کاروبار سے پہلے کا زمانہ فرض کیا جاچکا ہے۔" (ص ۹۵)

بینک کاروباری فریقوں کو ضرورت کے مطابق قرضے بھی دے گا کیونکہ "ہر سہولت مضاربہ کی بنیاد پر فراہم نہیں کی جاسکتی بلکہ بعض اوقات قرض ہی دینا پڑتا ہے (ص ۱۰۰) یہ قرض زیادہ سے زیادہ تین ماہ کی مدّت کے لیے دیئے جاسکیں گے اور ان کی ضمانت

میں کوئی رہن بھی رکھوایا جائے گا۔ ایسے قرضوں کی عدم ادائیگی کے نقصان سے بچنے کے لیے یہ شکل تجویز کی گئی ہے کہ ان کا انشورنس کرایا جائے اور قرض لینے والوں سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ براہ راست انشورنس کمپنی سے ربط قائم کرکے مصارفِ انشورنس ادا کریں۔ بینک کو بھی اس ادائیگی کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے (ص ۱۰۲-۱۰۳) ساتھ ہی بینک قرض لینے والوں سے حساب کتاب رکھنے کے مصارف کے طور پر ایک فیس بھی وصول کرے گا (ص ۱۰۳)۔ ایک ایسی تجویز بھی پیش کی گئی ہے جو بینک کو حساب کتاب رکھنے کی فیس اور انشورنس کی فیس وصول کرنے سے بے نیاز کر سکتی ہے۔" بینک اپنے ہر قرضدار سے قرض دیتے وقت یہ شرط کر دے کہ وہ جس دن قرض ادا کرنے آئے گا اُس دن اُسے اتنی مقدار میں رقم پانچ سال کے لیے بینک کو قرض دینا پڑے گا جتنی مقدار مال کا پہلے اور دوسرے عنصر کو لغو کرنے میں خسارہ ہوا ہے۔" (ص ۱۰۴) پہلے اور دوسرے عنصر سے مصنف کی مراد انشورنس فیس اور حساب کتاب کے مصارف ہیں (ص ۱۰۲) اسی ذیل میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ " اب غیر سودی بینک کے امکان میں یہ بات بھی ہوگی کہ وہ قرض سے حاصل ہونے والی اس رقم کو پانچ سال کے لیے کسی ایسے بینک کے حوالے کر دے جو سود دینے کا عادی ہے اور پانچ سال کے بعد پوری رقم برآمد کرکے صاحب مال کو دے دے اور فائدہ خود رکھ لے۔" (ص ۱۰۴)

یہ ہے مصنف کے مجوزہ نقشے کا اجمالی خاکہ۔ اس کے علاوہ انھوں نے کافی توجہ سے بعض ضمنی مباحث پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ مختلف طرح کے کھاتوں میں رقمیں جمع کرنے اور ان سے رقم نکالنے کی شرعی حیثیت پر فقہی بحث کرکے یہ بتایا گیا ہے کہ موجودہ معروف طریقے جنھیں غیر سودی بینک بھی اختیار کرے گا، شرعی جواز کے حامل ہیں (ص ۱۱۲-۱۱۴)

بینک دوسرے مقامات کے چیک قبول کرکے ان کے عوض نقد ادا کرنے کی صورت میں اپنی اُجرت کے طور پر ایک کمیشن وضع کر سکتا ہے (ص ۱۳۲) تجارتی ہنڈیاں بھنانے کے سلسلے میں بھی ان کی یہی رائے ہے (ص ۱۳۳) بینک اُجرت

کے عوض وہ دوسری معروف خدمات بھی انجام دے سکے گا جو آج کل بینک ادا کرتے ہیں مثلاً قیمتی اشیا، اور دستاویزوں کو حفاظت سے رکھنا، لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنا۔ وغیرہ۔

بینک اپنے سرمایہ کو تجارتی اوراق اور اسناد (SECURITIES) کی خرید و فروخت کے ذریعے نفع کمانے میں استعمال کر سکے گا یا نہیں، اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ "غیر سودی بینک اپنے اموال سے حکومت وغیرہ کے اسناد خرید سکتا ہے اور ان پر فائدہ بھی لے سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اسناد و اوراق کی تجارت اس کے لیے حرام اور ناممکن ہے۔" (ص ۱۶۸)

کتاب کے آخر میں دیے ہوئے متعدد ضمیمے بعض فقہی مباحث کے لیے مخصوص ہیں۔ پہلے ضمیمے میں سود کو کسی بھی شرعی حیلہ سے جائز قرار دینے کو ناروا قرار دیا گیا ہے دوسرے ضمیمے میں عقد مضاربت میں عامل کو سرمایہ کا ضامن بنانے کے مسئلہ پر بحث کی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ مجوزہ نقشے میں کاروباری فریق کی بجائے بینک کو کیوں ضامن بنایا گیا ہے۔ تیسرے ضمیمے میں بینک کی آمدنی کی اُن شکلوں کے فقہی جواز پر بحث کی گئی ہے جو مصنف نے تجویز کی ہیں۔ باقی ضمیموں میں ان رایوں کی فقہی دلیلیں پیش کی گئی ہیں جن کو مصنف نے چک، پرونوٹ، ہنڈی وغیرہ سے متعلق مسائل کے بارے میں کتاب میں ظاہر کیا ہے۔

مصنف کے تجویز کردہ نقشے کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر معاصر اسلامی فکر کا ارتقاء اجمال کے ساتھ سامنے لایا جائے، کیونکہ مصنف نے ایک بالکل جداگانہ موقف اختیار کیا ہے، جس کی مضبوطی یا کمزوری کو عام موقف سے تقابلی مطالعہ کے بعد ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

سود کی بجائے نفع میں شرکت کے اصول پر بینکنگ کی تنظیم کی طرف اشارہ سب سے پہلے آج سے تیس سال پہلے ڈاکٹر انور اقبال قریشی[1]، نعیم صدیقی[2] اور شیخ محمود احمد[3] کے یہاں ملتا ہے۔ ۱۹۵۰ء میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے قدرے تفصیلی خاکہ

پیش کیا[4]۔ اور اس موضوع پر سب سے پہلا کتابچہ محمد عزیر نے شائع کیا[5]۔ ان حضرات نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ کھاتہ داروں اور بینک، نیز بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدہ نفع میں شرکت کے اصول پر مبنی ہوگا، البتہ مولانا مودودی اور محمد عزیر کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان شرکت کا معاہدہ ہوگا اور بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدۂ مضاربت کا معاہدہ ہوگا۔ مگر محمد عزیر کے علاوہ ہر ایک کے یہاں مضاربت کے معاہدے میں نقصان کی ذمہ داری کے بارے میں ابہام پایا جاتا ہے۔ شیخ احمد ارشاد[6] نے ۱۹۶۴ء میں جو کتاب شائع کی اس میں بھی مضاربت میں نقصان کی ذمہ داری کے بارے میں یہ غلط موقف اختیار کیا گیا کہ کاروباری فریق بھی اس ذمہ داری میں شریک ہوگا۔

اس کے بعد ڈاکٹر عبداللہ العربی[7]، نجات اللہ صدیقی[8] اور احمد عبدالعزیز النجار[9] نے اس موضوع پر جو مقالے یا کتابیں پیش کیں وہ مضاربت کے صحیح فقہی اصولوں پر مبنی نقشہ پیش کرتی ہیں۔ ان مصنفین نے بھی بینک کو مضاربت در مضاربت کے معاہدہ کا درمیانی فریق قرار دیا ہے۔ البتہ نجّار نے چونکہ دیہی علاقوں میں کام کرنے والے چھوٹے بینکوں کی اسکیم پیش کی تھی اس لیے انھوں نے یہ تجویز کیا کہ بینک شرکت کے اصول پر سرمایہ لگائیں اور خود اس کے نفع آور استعمال میں عملی حصّہ لیں۔ مضاربت در مضاربت کی جو صورت ڈاکٹر عربی اور صدیقی نے اختیار کی ہے اس کے مطابق کھاتہ داروں اور بینک، نیز بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدے مضاربت کے معاہدے ہوں گے۔ بینک کو مضاربت کے اصول کے تحت کاروباری فریقوں سے جو حصّۂ نفع ملے گا۔ اسی میں سے وہ کھاتہ داروں کو بھی اُن سے کیے ہوئے معاہدہ مضاربت کے مطابق طے شدہ حصّہ دیں گے۔ یہ حصّے فی صدی حصّوں کی صورت میں طے پائیں گے۔ بینک کی اپنی آمدنی کاروباری فریقوں سے ملنے والے مجموعی نفع کا وہ حصّہ ہوگا جو کھاتہ داروں کا حصّہ ادا کرنے کے بعد بچ رہے۔ البتہ بینک کے اپنے سرمایہ پر کاروباری فریقوں سے جو نفع ملے گا وہ تمام تر اسی کا ہوگا۔ بینک کو دوسری خدمات بینک کاری کے عوض جو فیس

شن ملے گا وہ بھی اس کی آمدنی کا ایک ذریعہ ہے جو کھاتہ دار اپنا سرمایہ نفع آور
مال کے لیے دیں، ان کو ان کے سرمایہ کی بحفاظت واپسی کی ضمانت اصولاً نہیں
جا سکے گی، البتہ بینک عملاً ایسا کرنے کی کوشش کریں گے اور اس کوشش میں کامیابی
ل نہیں، جیسا کہ صدیقی اور احمد ارشاد نے واضح کیا ہے۔ کاروباری فریقوں کو مضاربت
ں ہوئی رقوم سے کیے جانے والے کاروبار میں جو خسارہ ہوگا وہ بینک کو برداشت کرنا
گا۔ چونکہ بینک بہت سے کاروباری فریقوں سے معاملہ کرے گا اس لیے توقع کی جانی
ہیے کہ اسے تمام کاروباری فریقوں سے بحیثیت مجموعی نفع ہی حاصل ہوگا نہ کہ خسارہ۔ متعلقہ
ہی مباحث کی وضاحت ایک علیحدہ تصنیف میں کی گئی ہے۔[10]

بیت التمویل الکویتی، جس کے جاری کردہ سوال نامے پر علامہ باقر الصدر کی کتاب
شتمل ہے۔ اس نے بھی بالآخر جو نقشہ کار طے کیا اس کے مطابق کھاتہ داروں اور بینک
کے درمیان معاہدے کو شرکت اور بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان معاہدے
کو مضاربت کا معاہدہ قرار دیا گیا۔[11]

پھر ۱۹۷۰ء میں اسلامی ملکوں کے وزراء مالیات کی تجویز پر چند عرب علماء اور
ماہرین معاشیات نے اسلامی بینک کا جو خاکہ تجویز کیا[12] اس میں اس بات کی صراحت کر دی
گئی ہے کہ کھاتہ داروں اور بینک، نیز بینک اور کاروباری فریقوں کے درمیان جو معاہدے
ہوں گے وہ مضاربت کے معاہدے ہوں گے اور کھاتہ داروں کے لیے بینک کی
حیثیت 'عامل' یا کاروباری فریق کی ہوگی۔ بینک اور کاروباری فریقوں کی حیثیت 'عامل'
کی ہوگی۔[13] اس امر کی بھی صراحت کر دی گئی ہے کہ کاروبار میں خسارے کی صورت میں سرمایہ
لگانے والوں کو ان کے پورے سرمایے کی واپسی کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ اگرچہ
اس امر کا پورا اہتمام کیا جائے گا کہ عملاً خسارے کی نوبت نہ آئے۔[14] یہی بنیادی تصور
اُس اسلامی ترقیاتی بینک کی اساس کا رہے جو ۱۹۷۴ء میں جدہ میں قائم ہوا ہے۔[15]

اس موضوع پر شلبی[16]، نور الہدیٰ[17]، عبد المنان[18] اور ابراہیم وسوقی اباظہ[19] نے جو کچھ
لکھا ہے اُس میں بھی بنیادی طور پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے۔ گذشتہ دو برسوں میں

غریب الجمال[20]، مصطفی عبداللہ الہمشری[21]، اور صلاح جحوم[22] نے جو کتابیں اس موضوع پر شائع کی ہیں وہ ہماری نظر سے نہیں گزری ہیں مگر ہمارا قیاس یہ ہے کہ اس نکتہ پر ان کا بھی یہی موقف ہے۔ ان خاص خاص مصنفین کے علاوہ متعدد مقالہ نگاروں نے بھی اس بحث میں حصّہ لیا ہے اور وہ سب اس نکتہ پر ایک ہی رائے رکھتے ہیں مگر طوالت کے خوف سے ہم ان کا ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

علامہ باقر الصدر نے اس عام رجحان سے ہٹ کر مضاربت در مضاربت کے بجائے بینک کو ایجنٹ کی حیثیت اس لیے دی ہے کہ وہ ثابت کھاتہ داروں، یعنی اپنے سرمایہ کے نفع آور استعمال کے خواہش مند اصحاب مال کو بھی سرمایہ کی بحفاظت واپسی کی ضمانت دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ایسا کرنا انھوں نے اس لیے ضروری سمجھا کہ اس کے بغیر ان کا غیر سودی بینک دوسرے سودی بینکوں سے کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکے لیکن اس طرح کی ضمانت دینا اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح بھی ہے؟ یہ امر ہمارے نزدیک غور طلب ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ بینک کو ایجنٹ قرار دینے کے بعد بینک کی آمدنی کے لیے انھیں وہ سیدھی اور آسان راہ چھوڑ کر جسے مذکورہ بالا تمام مصنفین نے اختیار کیا ہے، بہت پر پیچ طریقے اختیار کرنے پڑے ہیں جن میں سے بعض کا شرعی جواز مشتبہ ہے اور جو معاشی تجزیہ کی روشنی میں بھی کارکردگی میں اضافہ کرنے اور سہولت کا پیدا کرنے والے نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ اب ہم انہی دونوں نکات کی وضاحت کریں گے۔

یہ بات کہ موجودہ نظام بینک کاری اصحاب مال کو اس بات کا موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ اپنے سرمایہ کو بحفاظت واپسی کی شرط پر اُس کے حوالے کریں اور ایک متعین شرح کے مطابق اس پر نفع (سود) بھی حاصل کریں۔ اس نظام کی خوبی نہیں بلکہ اس کی خرابی ہے جسے اسلام دور کر کے ایک ایسا عادلانہ نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں محنت اور سرمایہ کے درمیان توازن اور انصاف پایا جائے۔ جب سرمایہ کے نفع آور استعمال میں خسارہ کا امکان بہرحال موجود ہے تو یہ بات انصاف کے منافی ہے کہ اس خسارے کی ذمہ داری کسی اور پر ڈال کر سرمایہ دار کو بہر صورت نفع کے ساتھ اصل سرمایہ کی واپسی کی ضمانت دی جائے۔ اس سے

ج میں گوناں گوں مفاسد جنم لیتے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ اسلامی نظام میں سرمایہ کے ذریعے نفع کمانا اسی صورت میں ممکن ہو گا جب سرمایہ فراہم کرنے والا خسارہ برداشت کرنے کے لیے بھی تیار رہے۔ حدیثِ نبوی 'الخراج بالضمان' اور 'الغنم بالغرم' میں اسی حقیقت کا اعلان کیا گیا ہے۔

جہاں تک اس سوال کا جواب ہے کہ اگر غیر سودی بینک نے سرمایہ کی بحفاظت واپسی کی ذمہ داری نہیں لی تو سرمایہ داران کی طرف رجوع کرنے کی بجائے سودی بینکوں کے ساتھ معاملہ کرنے کو ترجیح دیں گے۔ یہ مسئلہ صرف اس مخصوص صورتِ حال میں پیدا ہوتا ہے جسے موجود فرض کر کے مصنف نے اپنا نقشہ تجویز کیا ہے۔ ہمارے نزدیک ایک غیر سودی بینک کا کامیابی کے ساتھ چلنا ایک غیر سودی نظام میں ہی ممکن ہے۔ مگر مصنف کی فرض کی ہوئی صورت میں بھی یہ ممکن ہے کہ غیر سودی بینک ایسے طریقے اختیار کرے جو سرمایہ داروں کو اس بات کا اطمینان دلا سکیں کہ عملاً ان کو خسارہ اُٹھانے کی نوبت نہ آئے گی، مثلاً خسارہ کی تلافی کے لیے اس طرح کے ریزرو قائم کرنا جیسے کہ احمد ارشاد نے اپنی کتاب میں تجویز کیے ہیں یا جن کو مشروع بیت التمویل الکویتی میں دستوری حیثیت دی گئی اور بینک کے مجموعی سرمایہ کو مختلف صنعتوں کے درمیان اس طرح تقسیم کرنا کہ یکبارگی ہر طرف سے خسارہ ہونے کا امکان دور ہو جائے۔ یہ بھی ممکن بلکہ متوقع ہے کہ سرمایہ داروں کو مضاربت میں طے شدہ حصہ نفع کے مطابق عملاً اس سے زیادہ نفع ملے جتنا کہ متعین شرحِ سود کے مطابق ملتا۔ یہ دونوں امکانات ایسے ہیں کہ ایک غیر سودی بینک کچھ عرصہ کام کر کے ہی ان کے بارے میں اپنی ساکھ قائم کر سکے گا۔ اس لیے یہ حقیقت پسندانہ رائے بھی ظاہر کی جاسکتی ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں سودی نظام کے تحت قائم کیے جانے والے ایک اکیلے غیر سودی بینک میں سرمایہ زیادہ تر وہ لوگ جمع کریں گے جو سود کو حرام سمجھ کر اس سے اجتناب کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک امرِ واقعہ ہے کہ موجودہ سودی سماج میں ایسے اصحابِ سرمایہ کی ایک قابلِ لحاظ تعداد موجود ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ اگر ایسے لوگ نہ ہوں تو مجوزہ غیر سودی بینک کا قیام ہی نہیں عمل میں آسکے گا اور یہ مسئلہ پیدا ہی نہیں ہو گا۔ ہمارے نزدیک یہ مناسب

نہیں کہ ایک مفروضہ مسئلہ سے عہدہ برا ہونے کے لیے کسی بنیادی اصول کو چھوڑ دیا جائے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔

مضاربت درمضاربت کی صورت میں بینک کی آمدنی کاروباری فریقوں کو ہونے والے نفع سے وابستہ ہے جس کی شرح معیشت میں سرمایہ کاری کے حاصل پر منحصر ہے۔ یہ صورت بینکوں کو بہتر سے بہتر کارکردگی دکھلانے پر آمادہ کرے گی اور وہ سرمایہ لگانے کے لیے صنعتوں اور کاروباری فریقوں کے انتخاب میں اور کاروبار کی ترقی پر نگاہ رکھنے میں احتیاط اور چستی سے کام لے گا۔ کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان شرح مضاربت (یعنی بینک کو ملنے والے نفع کا وہ فی صد حصہ جو ثابت کھاتہ داروں کو دیا جائے گا) چونکہ لچک دار اور قابل تبدیلی ہوگی۔ اس لیے اس کی تعیین میں بدلتے ہوئے کاروباری حالات کی پوری رعایت ملحوظ رکھی جا سکے گی۔ اس کے برعکس فاضل مصنف کے مجوزہ بینک کی آمدنی اُن اُجرتوں پر مشتمل ہوگی جو وہ کھاتہ داروں اور کاروباری فریقوں سے حق المحنت کے طور پر اور "فائدہ کے خطرہ کی ضمانت دینے کے عوض وصول کر سکے گا۔ اگر ان اُجرتوں کو نفع کے حصّہ کی شکل دینے میں کامیابی حاصل ہو جائے تو بھی ان کے اندر وہ لچک نہیں ہوگی جو مذکورۂ بالا صورت میں پائی جائے گی۔ کاروبار کے بدلتے ہوئے حالات میں ان اُجرتوں کی شرحیں آسانی کے ساتھ نہیں تبدیل کی جا سکیں گی۔ بینکوں کے لیے ان اُجرتوں کا حساب لگانا اُس سے کہیں زیادہ دشوار ہوگا جتنا مضاربت درمضاربت کی صورت میں ہوتا۔ اور عوام کے لیے اجرتوں کی تعیین کا فارمولا تقریباً ناقابلِ فہم ہوگا۔

اس نکتہ کو سمجھنے کے لیے ان تفصیلات پر ایک نگاہ ڈالنا ضروری ہے جو مصنف نے بینک کو ملنے والی اُجرتوں کے سلسلے میں پیش کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"بینک کے حوالہ (قرارداد) کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ محنت کی وہ متعیّن اجرت لے جس کا اندازہ سودی بینکوں میں صاحبان اموال کو دی جانے والی رقم اور صاحبانِ تجارت سے لی جانے والی رقم کے تفاوت سے کیا جا سکتا ہے اور اس میں سے وہ زیادہ حصّہ الگ کر دیا جائے جو غیر سودی بینک میں صاحبانِ اموال

کو تشویق و ترغیب کے لیے دیا جاتا ہے ....

غیر سودی بینک میں فائدہ کی اس قدر مقدار کافی نہیں ہے اور اس کی زندگی کے لیے صرف یہ تفاوت کفالت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ سودی اور غیر سودی بینک میں ایک بنیادی فرق یہ بھی پایا جاتا ہے کہ یہاں امانتوں کی تمام تر ذمہ داری خود بینک کے سر ہوتی ہے اور وہی تمام صاحبان اموال کے مال کا عہدہ دار ہوتا ہے جبکہ سودی بینکوں میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہاں مال کی ذمہ داری ان ارباب تجارت کے سر ہوتی ہے جو ان اموال کو بینک سے بطور قرض لے کر تجارت کرتے ہیں۔ ......

ایسے حالات میں غیر سودی بینک کو ملنے والی اُجرت کی مقدار کو سودی بینکوں کی اجرت سے زیادہ ہونا چاہیے۔

۲۔ بینک کی اُجرت کا دوسرا عنصر یہ ہے کہ بینک کو محنت کی اجرت کے علاوہ خود کاروبار کرنے والوں سے بھی ایک اجرت دلوائی جائے اور اسے تاجروں کے حصّہ میں فیصدی کے حساب سے بھی ایک اُجرت دلوائی جائے اور اسے تاجروں کے حصہ میں فیصدی کے حساب سے شریک کر دیا جائے۔" (ص ۸۳-۸۴)

اس کے بعد اُجرت کے دوسرے عنصر کی مقدار متعین کرنے کے لیے بعض اصولی مباحث سامنے لائے گئے ہیں۔ یہ پوری بحث بہت الجھی ہوئی ہے (۸۴-۸۷) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چاہے کاروباری فریقوں کو نفع ہو یا نقصان بینک اپنا حق المحنت ضرور پائے گا۔

"اور یہ تقریباً وہی مقدار ہوگی جو سودی بینکوں میں کاروباری لوگوں سے لیے جانے والے اور صاحب اموال کو دیئے جانے والے سود کے درمیان تفاوت کی ہوا کرتی ہے (ص ۸۶) مجوّز کا منشا یہ ہے کہ یہ حق المحنت، جو بینک کو کھاتہ داروں سے ملنا چاہیے۔ عملاً اُسے کاروباری فریقوں سے ملے۔ اس منشا کے تحت یہ تجویز کیا گیا ہے کہ اصحاب مال کاروباری فریقوں کے درمیان تقسیم نفع کا اصول طے کرتے وقت" اس میں سے اتنا حصہ کم کر دیا جائے کہ تاجر بینک کو حق المحنت بھی ادا کر سکے۔" (ص ۸۷)

ہمارے نزدیک اس تجویز پر عمل حسابی طور پر دشوار ہوگا اور اس کے معاشی اثرات وہی ہوں گے جو مقررہ شرح سود کے ہوتے ہیں۔

اس کے بعد مصنف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ "حق المحنت" کے علاوہ جو رقم خطرہ کے مقابلے میں بینک کو دلوائی گئی ہے اس کی کوئی نسبت متعین نہیں ہے..... بلکہ بینک کو اختیار ہے کہ وہ ہر معاملے میں تاجروں سے خطرہ کا اندازہ کر کے فیصدی شرح طے کرے۔" (ص ۸۷) یہ بات بھی جتنی آسانی کے ساتھ لکھی جا سکتی ہے اتنی آسانی کے ساتھ زیر عمل نہیں لائی جا سکتی کیونکہ "خطرہ کا اندازہ" اور ایسا اندازہ جس پر بینک اور تاجر دونوں کا اتفاق ہو، اکثر اوقات ممکن نہیں ہوگا۔ مزید برآں ہر کاروباری فریق کے ساتھ مختلف اور جداگانہ برتاؤ بینک کے کاموں میں بڑی پیچیدگیاں پیدا کر دے گا۔

مصنف نے کاروباری فریق کو ملنے والے حصۂ نفع کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ "اس کی مقدار تقریباً وہی ہوگی جو سودی قرض لینے کی صورت میں ہوتی کیونکہ "سودی بینکوں میں بینک کو دیا جانے والا سود تقریباً اتنا ہی ہوتا ہے جتنا غیر سودی بینک میں مجموعی طور پر صاحب مال کو فیصد حصہ اور بینک کو حق المحنت کے طور پر دیا جاتا ہے۔" (ص ۸۸) چونکہ بینک کی آمدنی کا انحصار عملاً کاروباری فریقوں کے کاروبار کی نفع آوری پر ہوگا۔ اس لیے بینک کے لیے ضروری ہے کہ اس امر کا اہتمام کرے کہ ان فریقوں کو کاروبار میں نفع ہو۔" ایسے حالات میں ضروری ہے کہ بینک اس وقت تک کسی مضاربہ کی قرارداد نہ کرے۔ جب تک عمل کی پوری نوعیت کا اندازہ کر کے فائدہ نقصان اور فائدہ کی مقدار کا صحیح تخمینہ نہ لگائے۔" (ص ۸۹) یہ ایک ایسی شرط ہے جو پوری نہیں کی جا سکتی کیونکہ کاروبار کی نوعیت اس شرط کی تکمیل کی متحمل ہی نہیں ہے۔ خاص طور پر فائدہ کی مقدار کا تخمینہ بہت دشوار ہے۔

ان دو نکات، بینک کی طرف سے کھاتہ داروں کو سرمایہ کی بحفاظت واپسی کی ضمانت، اور بینک کی آمدنی کے بارے میں مصنف کے اختیار کردہ موقف پر اپنی رائے ظاہر کرنے

کے بعد اب ہم اختصار کے ساتھ ان کی بعض ضمنی رایوں کا بھی جائزہ لیں گے۔

اگر غیر سودی بینک کو اپنے کاروبار میں مزید سرمایہ کی ضرورت ہو تو وہ عوام کو زیادہ سے زیادہ امانتیں جمع کرنے کے لیے آمادہ کرے؟ مصنف کے نزدیک "اس کا صرف ایک ذریعہ ہے کہ بینک امانت رکھنے پر جعالہ کا اعلان کر دے اور اس کی طرف سے اعلان عام ہو جائے کہ جو شخص بھی اپنے مال کو مضاربہ کی غرض سے بینک کے حوالے کرے گا اور اس کی راہ میں بینک کی خدمات اور اس کی وساطت قبول کرے گا۔ اسے بینک مقررہ فائدے کے علاوہ ایک مخصوص رقم اور پیش کرے گا۔" (ص ۹۸)

مصنف کے نزدیک ایسا کرنا شرعاً جائز ہے اور " اِس اُجرت کو سود کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ وکالت خود ایک عمل محترم ہے جس کی اجرت دی جاسکتی ہے۔" (ص ۹۸) جواز کے باوجود مصنف نے اپنی" ذاتی رائے" یہ ظاہر کی ہے کہ یہ طریقہ نہ اختیار کیا جائے کیونکہ " یہ طریقہ' کارسود سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور اس طرح غیر سودی بینک کے بدنام ہو جانے کا اندیشہ ہے۔"

مصنف کی مذکورہ بالا تجویز فقہی طور پر مختلف فیہ ہے مگر اُسے جائز قرار دینے کے بعد وہ کس طرح توقع کر سکتے ہیں کہ ان کی ذاتی رائے پر عمل کیا جائے گا؟ رہی بدنامی کی دلیل تو اس میں ہم سب کے لیے عبرت کا سامان ہے!

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ وہ غیر سودی بینک کے لیے یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ وہ کچھ سرمایہ سودی بینکوں میں رکھ کر اس پر سود کمائے (بحوالہ ص ۱۰۴) اس کی اصولی دلیل بحث کے آغاز ہی میں دے دی گئی ہے:

"گویا اس بینک کو ایسی روش اختیار کرنی پڑے گی کہ جہاں قرض سے تو سود نہ لے لیکن دوسرے بینک میں سرمایہ جمع کرے تو سود لینے کا جواز باقی ہے۔ اس لیے کہ وہاں تو سود لینا ہی ہوگا.........
اس روش کا عقلی جواز تو یہ ہے کہ غیر سودی بینک کو سود لینے کی مجبوری موجودہ بینکوں کے نظام سے پیدا ہوئی ہے اس لیے اس پر کوئی ذمہ داری

نہیں ہے اور اسے ہر وہ رقم لینے کا اختیار ہے جو طرف مقابل از خود
دینے کے لیے تیار ہو جائے لیکن شرعی اعتبار سے اس کے بہت سے
اسباب ہیں جن میں سب سے اہم سبب یہ فقہی مسئلہ ہے کہ غیر ذمی
کافر سے معاملہ کرنے میں سود لینا جائز ہے اور اس میں کوئی شرعی
اشکال نہیں ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس پر تمام علماء شیعہ کے علاوہ علماء
اہل السنت والجماعت میں مذہب حنفی کے امام بھی متفق ہیں۔" (ص ۶۲)

مصنف نے صفحہ ۱۰۴ پر یہ لکھا ہے کہ غیر سودی بینک کسی ایسے بینک میں سرمایہ جمع کر دے " جو سود دینے کا عادی ہے " اور غیر ذمی کافر کی شرط نہیں لگائی ہے۔ کویت کے لیے تجویز کی جانے والی اسکیم میں " سود دینے کا عادی " بینک عموماً مسلمانوں ہی کے زیر اہتمام ہوگا !

ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ مذہب حنفی کے امام اور علماء شیعہ کے اتفاق کے باوجود اس رائے کی شرعی حیثیت اور اس پر عمل کے معاشی نتائج کیا ہوں گے مصنف نے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔ رہا ان کا بیان کردہ "عقلی جواز" تو ہم یہ سوال کرنے پر مجبور ہیں کہ جو مجبوری اس نظام میں ان کے غیر سودی بینک کے سامنے ہوگی کیا بعینہٖ وہی مجبوری تمام افراد کے سامنے نہیں ہے؟ پھر مسلمان عوام کس لیے "غیر ذمی کافر" بینکوں سے معاملہ کرنے اور سود لینے سے احتراز کریں اور غیر سودی بینک قائم کرنے کا بکھیڑا کیوں مول لیا جائے۔

مصنف نے بعض باتوں کو حسابی مثالوں کے ذریعے واضح کرنے کی بھی کوشش کی ہے مگر بالعموم بات واضح ہونے کے بجائے اور زیادہ الجھ گئی ہے۔ صفحہ ۹۷ پیراگراف ۵ اور ۶ میں دی گئی مثالیں بالکل واضح نہیں ہیں۔ یہی حال صفحہ ۹۷ کی پہلی سطر میں دی ہوئی مثال کا ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ کتاب کا اصل عربی نسخہ نہ مل سکنے کی وجہ سے ہمارے لیے یہ ممکن نہ ہو سکا کہ ترجمہ کا اصل سے مقابلہ کر کے اس کی صحت کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکتے۔

فی الجملہ ترجمانی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ پیچیدہ ساخت کے طویل عربی جملوں کا اُردو میں ترجمہ، بالخصوص فنّی مباحث کا ترجمہ، دشوار ہوتا ہے اور فاضل مترجم اس دشواری پر قابو نہیں پاسکے ہیں چنانچہ اُردو عبارت جگہ جگہ غیر سلیس ہوگئی ہے۔

بعض مقامات پر کتابت میں سطریں اوپر نیچے ہوگئی ہیں (ص ۹۷ سطر ۹ تا ۱۱) اور بعض مقامات پر کتابت کی غلطیاں بھی ہیں (ص ۲۷ آخری سطر) بعض مقامات پر ایسے عربی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو عام اُردو داں افراد کے لیے نا قابلِ فہم ہوں گے (ص ۱۱۴ سطر ۲۰ اور ۲۱)

مترجم نے جگہ جگہ متن کی وضاحت کے لیے قوسین میں اضافے کیے ہیں جو بسا اوقات بہت طویل ہوگئے ہیں۔ وضاحتیں اگر حاشیے میں دی جاتیں تو بہتر ہوتا۔ ان میں سے اکثر وضاحتیں غیر ضروری بھی ہیں۔

مترجم نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ اصل عربی کتاب کا سنہ طبع کیا ہے انھوں نے لکھا ہے کہ اس کتاب میں مجوزہ نقشہ کے مطابق ایک بینک قائم کر دیا گیا ہے جو کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے (ص ۲۱) یہ بات واقعہ کے خلاف ہے۔ مترجم کے اُردو ترجمہ کی اشاعت کے وقت کویت میں اس طرح کا کوئی بینک نہیں قائم کیا جاسکا تھا۔ ان کا یہ بیان بھی درست نہیں ہے کہ غیر سودی بینک کے قیام کی تجویز حکومت کویت کے زیر غور تھی (ص ۲۰) یہ تجویز چند افراد کی تھی جیسا کہ اللجنۃ التحضیریۃ ...... کے محوّلہ بالا کتابچہ میں صراحت کر دی گئی ہے۔

فاضل مترجم نے اپنے طویل مقدمہ میں ربا کی تحقیق اور اس کی حرمت کی حکمتوں پر بھی بحث کی ہے (ص ۲۵ تا ۴۶) مگر ص ۵۱ - ۵۴ پر جواز سود کے سلسلہ میں جو رائیں ظاہر کی گئی ہیں ان سے اتفاق کرنا ممکن نہیں۔

ادارہ نے "کچھ اپنی باتیں" کہتے وقت (ص ۴ - ۵) اور مترجم نے کتاب کا تعارف کراتے میں (ص ۲۱) ہمیں یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ اس موضوع پر مصنف سے پہلے کسی نے کوئی کام نہیں کیا تھا۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ اُردو، انگریزی اور عربی میں

مصنف کی کتاب کی اشاعت سے پہلے کے بیس پچیس برسوں میں جو کچھ اس موضوع پر شائع ہو چکا تھا اس کی موجودگی میں اس غیر متعلق دعویٰ کی ضرورت کیوں پیش آئی اور اس سے علم اور اسلام کی کون سی خدمت انجام پا سکے گی!

کتاب کی طباعت بہت عمدہ ہے اور اس کے لیے بہت اچھا کاغذ استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے ادارہ مبارک باد کا مستحق ہے۔

حوالہ جات:

۱۔ انور اقبال قریشی: اسلام اور نظریۂ سود (انگریزی) شیخ محمد اشرف۔ لاہور، ۱۹۴۶ء ص ۲۲۳۔

۲۔ نعیم صدیقی: اسلامی اصول پر بینکنگ۔ رسالہ چراغ راہ۔ کراچی۔ جلد ۱۔ شمارہ ۱۱۔ نومبر ۱۹۴۸ء ص ۶۰-۶۴ اور جلد ۱۔ شمارہ ۱۲۔ دسمبر ۱۹۴۸ء ص ۲۴-۲۸

۳۔ شیخ محمود احمد: معاشیات اسلام (انگریزی) شیخ محمد اشرف۔ لاہور، ۱۹۴۷ء ص ۲۲۷۔ کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا تھا۔

۴۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی: سود۔ اسلامی پبلی کیشنز۔ لاہور، ۱۹۶۱ء۔ ۱۰۴ صفحات۔ کتابی شکل میں شائع ہونے سے پہلے متعلقہ مباحث رسالہ ترجمان القرآن لاہور میں ۱۹۵۰ء میں شائع ہوئے تھے۔

۵۔ محمد عزیر: غیر سودی بینک کاری کا ایک خاکہ (انگریزی) ریحان پبلی کیشنز۔ کراچی اور ڈھاکہ۔ ۱۹۵۵ء۔ ۲۱ صفحات

۶۔ شیخ احمد ارشاد: بلا سود بینک کاری۔ مکتبۂ تحریک سادات۔ کراچی، ۱۹۶۴ء۔ ۱۵۲ صفحات۔

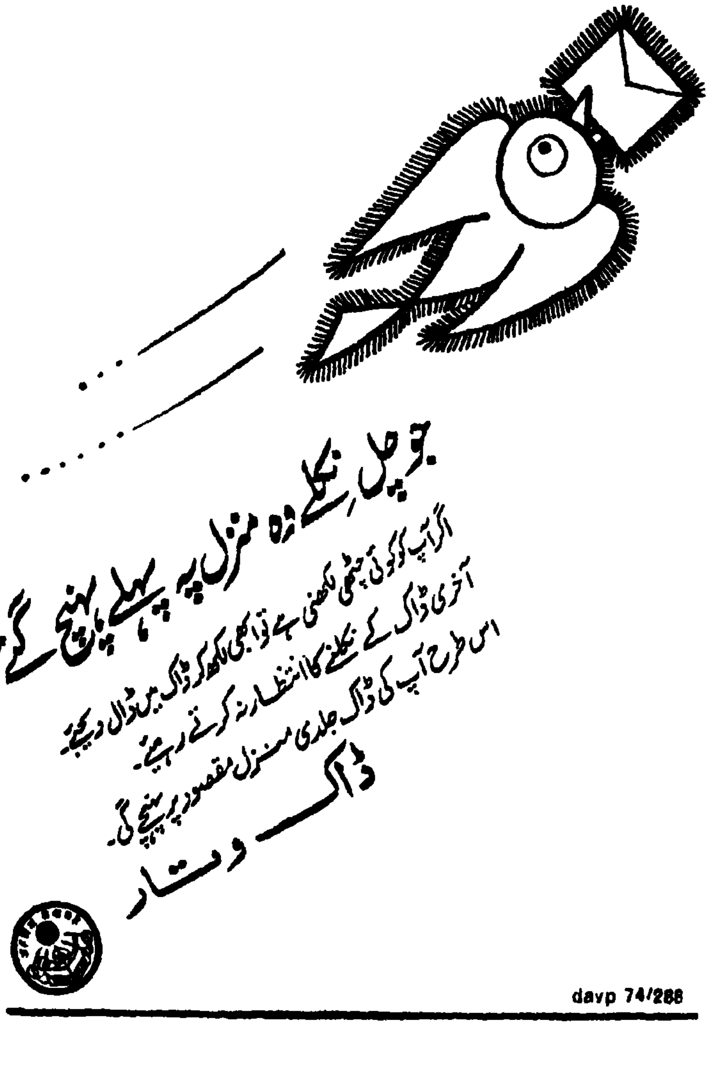
۷۔ محمد عبداللہ العربی: المعاملات المصرفیۃ المعاصرہ و رای الاسلام فیہا۔ مجلۃ الازہر۔ مئی ۱۹۶۵ء۔ صفحات ۷۹-۱۲۳۔ (انگریزی ترجمہ۔ اسلامک تھاٹ۔ علی گڑھ۔ جولائی ۱۹۶۷ء)

۸- محمد نجات اللہ صدیقی : غیر سودی بینک کاری - مرکزی مکتبۂ اسلامی- دہلی- ۶۹ ۱۹ء -
۳۲۶ صفحات -
۹- احمد محمد عبدالعزیز النجار : بنوک بلا فوائد - جدّہ - جامعہ ملک عبدالعزیز- ۷۲ ۱۹ء
۱۰۴ صفحات
۱۰- محمد نجات اللہ صدیقی : شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول - اسلامک پبلی کیشنز لاہور
اور مکتبۂ اسلامی - دہلی- ۱۹۶۹ء - ۱۵۹ صفحات
۱۱- اللجنۃ التحضیریہ لبیت التمویل الکویتی : مشروع النظام الاساسی لبیت التمویل الکویتی
کویت - پوسٹ باکس نمبر ۲۸۵۷ - ۲۱ صفحات
۱۲- اسلامی نظام بینک کاری کے قیام پر مصری نتائج تحقیق (انگریزی) قاہرہ- ۷۲ ۱۹ء
۶۳ صفحات
۱۳- ایضاً - صفحات ۱۱ اور ۱۳
۱۴- ایضاً - صفحہ ۱۲
۱۵- اسلامی وزراء مالیات کی کانفرنس - اگست ۱۹۷۴ء - جدّہ - اسلامی ترقیاتی بینک کی
قرارداد اور دستور-
۱۶- احمد شلبی : البنک الاسلامی - مجلہ الوعی الاسلامی - کویت جلد ۵ - شمارہ ۵۶ - اکتوبر
۱۹۶۹ء - صفحات ۱۹ - ۲۵
۱۷- محمد نورالہدیٰ : معاشیات اسلام (انگریزی) ورلڈ مسلم لیگ - سنگا پور-
جلد ۱ - شمارہ ۳ - جنوری ۱۹۶۴ء - صفحات ۱۰ - ۱۷
۱۸- محمد عبدالمنان : اسلامی معاشیات : نظریہ و عمل - شیخ محمد اشرف - لاہور، ۱۹۷۰ء -
۳۸۶ صفحات -
۱۹- ابراہیم وسوقی اباظہ : حول مشروع البنوک الاسلامیہ - رسالہ المنہل - جدّہ - جلد ۳۳ -
عدد ۷ - اگست اور ستمبر ۱۹۷۲ء - صفحات ۷۳۰ - ۷۳۷

۲۰۔غریب الجمال : المصارف و الاعمال المصرفیہ فی الشریعۃ الاسلامیہ والقانون۔ قاہرہ۔
دار الاتحاد العربی للطباعہ، ۱۹۷۲ء۔ ۴۷۷ صفحات
۲۱۔ مصطفی عبد الہمشری : الاعمال المصرفیہ والاسلام۔ قاہرہ۔ مجمع البحوث الاسلامیہ۔
۱۹۷۳ء۔ ۲۵۶ صفحات
۲۲۔ احمد صلاح جمجوم : البنک الاسلامی۔

(ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی)

خط و کتابت کرتے وقت براہِ کرم
نمبر خریداری ضرور
لکھیے


جو چل نکلے وہ منزل پہ پہلے پہنچ گئے
اگر آپ کو کوئی چٹھی لکھنی ہے تو ابھی لکھ کر ڈاک میں ڈال دیجئے۔
آخری ڈاک کے نکلنے کا انتظار نہ کرتے رہئے۔
اس طرح آپ کی ڈاک جلدی منزل مقصود پر پہنچے گی۔
ڈاک و تار
davp 74/288

Vol. VII No. 2 **April, 1975**

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

جلد ۷ - شمارہ ۳ - جولائی ۱۹۷۵ء

اِسلام

اور

عصرِ جدید

اسلام اور عصرِ جدید

مُدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مُدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جولائی ۱۹۷۵ء

جلد ۷ — شمارہ ۳

سالانہ قیمت	ہندوستان کے لیے	پندرہ روپے	(فی پرچہ چار روپے)
"	پاکستان کے لیے	بیس روپے	
"	دوسرے ملکوں کے لیے	پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم	

(ملنے کا پتہ)

دفتر رسالہ : **اسلام اور عصرِ جدید**

جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون : ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل: آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرست مضامین

خودی اور خود پرستی

خودی کا لفظ پہلے انانیت، خود پرستی یا غرور کے معنی میں استعمال ہوتا تھا اور خدا پرستی کے منافی سمجھا جاتا تھا چنانچہ شاعر نے کہا ہے:

خدا خدا جو کرے اور خودی کا دم بھی بھرے
بڑا فریبی ہے، جھوٹا ہے وہ خدائی کا

مگر اقبال نے اس لفظ کو ایک خاص علمی اصطلاح کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا جو اُن کے مخصوص فلسفۂ حیات کا مرکزی نقطہ ہے۔ انھوں نے اس فرق کو جو خودی کے پرانے مروجہ مفہوم اور نئے اصطلاحی مفہوم میں ہے، پیام مشرق کے دیباچے میں اس طرح واضح کیا ہے۔" یہ لفظ اس نظم میں بمعنی کبر و غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ اُردو میں عام طور پر مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔" یہ احساسِ نفس یا تعینِ ذات اقبال کے نزدیک ہر انسان کے لیے جو دنیا میں عزت و وقار کے ساتھ بامقصد اور بار آور زندگی بسر کرنا چاہتا ہے، ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر اس کی زندگی انسانی زندگی نہیں رہتی بلکہ حیوانوں کی سی پست و حقیر، بے کیف اور بے معنی نفس شماری بن جاتی ہے۔ اقبال کا

خیال تھا کہ وحدتِ وجود کے عقیدے یا اس کی غلط تعبیر سے، جو اکثر صوفیوں خصوصاً صوفی شاعروں نے کی ہے، مسلمانوں کا دل و دماغ اس طرح مسحور ہو گیا کہ ان میں احساسِ نفس فنا ہو گیا اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر ترقی کی امنگ اور جہد و عمل کی قوت جاتی رہی۔ اقبال کے نزدیک یہی روحانی مرض مسلمانوں کے اخلاقی اور مادّی تنزّل کی جڑ ہے اور اسی کے علاج کو انھوں نے اپنی شاعری کا مقصد بلکہ اپنی زندگی کا مشن بنا لیا۔ اس وقت ہمیں اقبال کے نظریۂ خودی سے بحث کرنی مقصود نہیں ہے بلکہ صرف یہ کہنا ہے کہ گو تاریخی حیثیت سے اقبال کے خیالات حقیقت پر مبنی ہیں مگر مسلمانوں کے اصلی مرض کی جو تشخیص انھوں نے کی ہے، وہ ممکن ہے ان کے زمانے کی صورتِ حال پر صادق آتی ہو، مگر اب ان کی پیدایش کے ایک قرن بعد، معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔

اس وقت مسلمانوں میں (بلکہ پورے ہندوستانی سماج میں، جو اِس وقت زیرِ بحث نہیں ہے) صحت مند خودی (احساسِ نفس یا تعینِ ذات) کی کمی تو بدستور موجود ہے مگر اب یہ ان کا بنیادی مرض نہیں رہا ہے۔ وحدت الوجودی تصوف اور شاعری کی بگڑی ہوئی شکل کا، جو اقبال کے نزدیک فسادِ روح ہے، زور اور اثر بہت محدود اور خفیف ہو کر رہ گیا ہے۔ آج کل تو دوسرے زہرِ قاتل، یعنی خود پرستی یا خودنمائی نے ہماری رُوحوں کو مسموم کر رکھا ہے۔ اس مرض کی سب سے نمایاں علامت یہ ہے کہ انسان شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی ذات کو کائنات کا مرکز اور محیط دونوں ہی سمجھنے لگتا ہے۔ اسی مطلب کو ہم نے اس سے پہلے ایک جگہ اس طرح ادا کیا ہے کہ اس کے لیے "زندگی کی ساری صرف و نحو واحد متکلم کا صیغہ بن کر رہ جاتی ہے۔ ہر فعل کا فاعل "میں"۔ ہر صفت کا موصوف "میں"۔ ہر صلے کا موصول "میں"۔ ہر خبر کا مبتدا "میں"۔ ہر مُسند کا مُسند الیہ "میں"۔ ہر اشارے کا مُشار الیہ "میں"۔ ع :

جدھر دیکھتا ہوں اُدھر میں ہی میں ہوں[۱]!"

۱۔ [illegible] ص ۱۰۲

اب اس بات کی جو استعارے میں کہی گئی ہے، سیدھے سادے لفظوں میں تشریح سنیے۔ معدودے چند لوگوں کو چھوڑ کر ہم میں سے ہر شخص، خواہ کسی فن یا کسی پیشے سے تعلق رکھتا ہو، اپنے آپ کو اس میں ماہر بلکہ کامل سمجھتا ہے اور اپنے ہم فنوں اور ہم پیشوں کو حقارت آمیز رقابت یا زیادہ سے زیادہ مربیانہ شفقت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ کوئی اپنی برتری کا بھونڈے پن سے بہ بانگِ دُہل اعلان کرتا رہتا ہے اور کوئی اُسے جھوٹے انکسار کے پردے میں چھپانے کا ڈھونگ اس سبک دستی سے رچاتا ہے کہ یہ "راز" خود بخود ساری دنیا پر آشکار ہو جائے۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ تعلّی یا تعریض کی علّت میں خاص طور پر شاعر مبتلا ہیں مگر اب اَنا و لاغیری ہمچو من دیگرے نیست، میں ہی میں ہوں، کا خبط وبائے عام کی طرح سیاست و اقتدار کے درباروں، صنعت و تجارت کے ایوانوں، علم و تعلیم کے اداروں، یہاں تک کہ رشد و ہدایت کی خانقاہوں میں بھی پھیل گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جسے دیکھیے وہ اپنے فضل و کمال کی ناقدری کے غصّے میں کھَول رہا ہے یا اس بات پر حسد کی آگ میں جل رہا ہے کہ زمانہ کسی دوسرے کی، جو لیاقت و قابلیت میں خود اس کے پاسنگ بھی نہیں ہے، بے جا قدر و عزّت کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہم اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو، جن میں ہمارے نزدیک کسی قسم کی کمی نہیں ہے، صبر و استقلال، محنت اور جفاکشی سے ترقی دینے کی ضرورت نہیں سمجھتے اور اپنی منزلِ مقصود یعنی دولت و حشمت اور شہرت و عزّت کی منزل کی طرف، فکرِ معقول اور تدبیرِ مناسب کی سیدھی راہ سے آگے قدم بڑھانے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ کج روی اور کج رائی میں مبتلا ہو کر لوگوں کی نظر میں بڑا بننے کے لیے ہمیں خودستائی، خودنمائی، اشتہار بازی، اربابِ قوت و اقتدار کی درباداری، ان کی خوشنودی کے لیے حق داروں کی حق تلفی اور غیر مستحق لوگوں کی پرورش اور اسی قسم کی دوسری حرکتوں میں ذرا بھی تامّل نہیں ہوتا، خواہ وہ مذہب و اخلاق کی رو سے کتنی ہی مذموم کیوں نہ ہوں۔ اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات

یہ ہے کہ ہم اپنی کج فہمی سے اپنے کو بڑھانے کے لیے دوسروں کو گرانا بھی ضروری سمجھتے ہیں اور اس کی خاطر بے دھڑک بدگوئی، بہتان تراشی، افترا پردازی، جوڑ توڑ، سازباز کے گھٹیا ہتھیار استعمال کرتے ہیں اور ہمیں یہ احساس نہیں ہوتا کہ اضافی عزت و وقار حاصل کرنے کے لیے ہم اپنے ذاتی عزت و وقار کی قربانی دے رہے ہیں۔

پھر اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ خودپرستی کا مضر بلکہ مہلک اثر صرف ہمارے اخلاقی عمل پر ہی نہیں پڑتا بلکہ یہ روحانی مرض ہماری اخلاقی فکر اور اخلاقی معیارِ قدر کو بھی مسخ کر دیتا ہے۔ ہم اس شخص کو، جس سے ہمیں ذاتی فائدہ پہنچا ہو یا پہنچنے کی اُمید ہو، اچھا، اور اس کو جو، اپنے اصول دیانت داری، اپنے احساس فرض، اپنے تصورِ حق و انصاف کی بنا پر، ہمارے نفع نقصان کی پروا نہیں کرتا، بُرا بلکہ بہت بُرا انسان سمجھتے ہیں اور اس کے خلاف وہ سب اوچھے ہتھیار، جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، استعمال کرنے پر تُل جاتے ہیں۔ ہماری نظر میں ہمارے ذاتی مفاد کے مقابلے میں، عالم انسانیت یا مُلک و ملت کا مفاد تو ایک طرف، اس طبقے یا جماعت، اس ادارے یا تنظیم کا، جس سے ہمارا تعلق ہے، اجتماعی مفاد بھی کوئی وزن نہیں رکھتا۔ یہاں تک کہ ہمارا دستور العمل، انگریزی زبان کی یہ مثل بن جاتی ہے کہ "ہر ایک کو اپنی اپنی فکر اور پچھڑی شیطان کے حوالے"۔ یعنی زندگی کی مسابقت میں ہر شخص کی یہی کوشش ہونی چاہیے کہ میں خود دوسروں کو دھکا دیتا ہوا، سب سے پہلے منزل مقصود تک پہنچ جاؤں۔ جو لوگ اس دوڑ میں واماندہ و ناکام رہ جائیں وہ جہنم میں جائیں مجھے ان کی فکر کیوں ہو۔ اور کبھی کبھی تو ہماری خودپرستی ہمیں اخلاقی پستی کے اس سے بھی زیادہ گہرے گڑھے میں گرا دیتی ہے اور ہمارا وظیفہ

خدا شرّے برانگیزد کہ خیر ما دراں باشد

بن جاتا ہے۔ اب اگر ہم میں سے ہر شخص اپنے گریبان میں منھ ڈال کر سوچے کہ یہ مصرع جو ایک مہلک فلسفۂ زندگی کا مظہر ہے کس طرح اُسے نوک زبان ہو گیا ہے، وہ کس قدر

لطف لے کر اس کو پڑھتا ہے تو اسی سے اندازہ ہو جائے کہ اس کی اخلاقی پستی نہ سہی، تو اس کی اخلاقی بے حسی کس حد کو پہنچ گئی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم جیسے برخود غلط اور نفس پرست افراد جو ایک حکیم اخلاق کی ان دونوں نصیحتوں کو :

یکے آں کہ برخویش خود بیں مباش
دگر آں کہ بر غیر بدبیں مباش

ٹھکرا کر شب و روز اپنے ذاتی مفاد پرستی کی بھوک کا ہر جائز اور ناجائز غذا سے پیٹ بھرنے کی اُدھیڑ بُن میں رہا کرتے ہیں یا پھر دوسروں کی حقیقی یا فرضی بدسلوکی کے انتقام کی پیاس کو ہر طرح کے پانی سے، چاہے وہ صاف ہو یا گدلا، پاک ہو یا گندہ، بجھانے کی فکر میں پیچ و تاب کھایا کرتے ہیں، انھیں اخلاقی اور روحانی سعادت سے قطعِ نظر محض نفسیاتی طمانیت اور مسرت بھی نصیب ہوتی ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نظری بحث و تمحیص سے نہیں بلکہ عملی مشاہدہ و احتساب سے دیا جا سکتا ہے۔ سو ہمیں احتسابِ نفس کی توفیق تو کاہے کو ہونے لگی البتہ احتسابِ غیر کے لیے بڑی آسانی سے آمادہ ہو سکتے ہیں۔ بہر حال مشاہدے اور احتساب سے اگر وہ بے لاگ ہو، یہ ظاہر ہو جائے گا کہ خود پرست انسان میں احساسِ برتری کے ساتھ ساتھ ایک نیم شعوری احساسِ کمتری بھی ہوتا ہے۔ اس کے دل میں ہمیشہ یہ خیال رہتا ہے، اور اکثر وہم کی حد تک پہنچ جاتا ہے کہ دوسرے اُسے اتنا بلند نہیں سمجھتے جتنا وہ اپنے آپ کو سمجھتا ہے بلکہ پست و حقیر جانتے ہیں۔ وہ ان کے قول و فعل سے کبھی کبھی بجا طور پر مگر زیادہ تر خواہ مخواہ یہ محسوس کرتا ہے کہ انھوں نے اس کی سُبکی یا ہتک کی ہے اس کی وجہ سے اس کے سطحِ شعور کے نیچے اس شبہ کا کانٹا کھٹکنے لگتا ہے کہ کہیں اس کا احساسِ برتری محض فریبِ خیال تو نہیں؟ اس طرح ماہرینِ نفسیات کے نزدیک اس کے نفس میں کم تری برتری کی گُتھی پڑ جاتی ہے جسے اگر سُلجھایا نہ جائے تو وہ طرح طرح کی اعصابی بلکہ دماغی بیماریوں میں مبتلا ہو سکتا ہے۔ بہر حال یہ کش مکش اسے شدت

سے اس بات پر اُبھارتی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مالی اور منصبی ترقی کر کے دُنیا میں نام پیدا کرے اور ان لوگوں سے جو اُسے حقیقت میں محض اس کے وہم میں، ذلّت و حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں سخت سے سخت انتقام لے۔ مگر دولت و ثروت، عزت و شہرت کی مریضانہ بھُوک کبھی نہیں مٹتی بلکہ جتنی زیادہ غذا پاتی ہے اتنی ہی بڑھتی چلی جاتی ہے اور انتقام کی آگ کسی طرح نہیں بجھتی بلکہ تیز سے تیز تر ہوتی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں سکونِ قلب اور اطمینان کا میسّر آنا ع این خیال است و محال است و جنوں کا مصداق ہے۔

پھر ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا ہم جیسے خود بیں، خود پسند، خود غرض افراد کے مجموعے سے کوئی زندہ، صحت مند، ترقی پذیر قوم یا ملّت بن سکتی ہے؟ اس کے جواب کے لیے بھی کسی طول طویل تحقیق و تدقیق یا مباحثہ اور مناظرے کی ضرورت نہیں ہے۔ روزمرّہ کے مشاہدے میں اس بات کا صریحی ثبوت مل جاتا ہے کہ ہم میں اپنے احساسِ ذات کو شعورِ اجتماعی کے ساتھ سمونے کا اتنا مادّہ بھی تو نہیں ہے کہ کسی چھوٹی سی تنظیم میں مثلاً کسی سیاسی پارٹی کی عاملہ، کسی علمی یا ادبی انجمن، کسی تعلیمی یا انتظامی مجلس میں یک دلی اور یک جہتی سے کام کر سکیں۔ ہمیں ہر جگہ یہ ہوس ہوتی ہے کہ ہم خود اس ادارے میں کوئی عہدہ یا منصب، کوئی نمایاں مقام حاصل کریں اور اگر اس میں کامیابی نہ ہو تو پھر اس کی فکر ہوتی ہے کہ اس پارٹی کے اندر ایک الگ جتھا، اس انجمن یا مجلس کے اندر ایک الگ ٹولی ایسے لوگوں کی بنائیں جو اپنی عارضی یا مستقل اغراض کی بنا پر آنکھ بند کر کے ہمارے پیچھے چلیں، ہر معاملے میں بلا غور و تامّل ہماری ہاں میں ہاں ملائیں تاکہ فیصلہ ہماری رائے کے مطابق اور ہمارے ذاتی مفاد یا ہماری ٹولی کے (جو دراصل خود ہماری ذات کی توسیع ہے) مفاد میں ہو اور عہدہ و منصب برائے نام غیروں کے پاس سہی مگر طاقت ہمارے ہاتھ میں ہو۔ اگر ہمیں یہ مثبت طاقت حاصل نہ ہو سکے تو تخریب و انتشار پیدا کرنے کی منفی طاقت تو کہیں گئی نہیں۔

پھر ہم سے یہ توقع کیونکر کی جا سکتی ہے کہ ہم اپنی انا کو کسی اجتماعی انا میں ضم کرنے کی بڑی قربانی دیں گے اور فلسفۂ اقبالؔ کے خودی اور بےخودی کے تصورات کو سمو کر، قوم یا ملّت کا تصوّر پہلے اپنے ذہن میں قائم کریں گے اور پھر اُسے خارجی زندگی میں عملی جامہ پہنائیں گے۔ اقبالؔ لاکھ کہا کریں ؎

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

مگر ہم اپنی زبانِ قال سے نہ سہی، زبانِ حال سے یہی کہتے رہیں گے ؎

موج ہے دریا میں سب کچھ اور دریا کچھ نہیں

ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ خود پرستی کا یہ روحانی مرض صرف ہم مسلمانوں کو اور ہم میں سے ہر ایک کو لاحق ہے، حقیقت میں یہ وبا ہمارے ملک میں عام ہے کسی فرقے یا جماعت سے مخصوص نہیں۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ ہر فرقے اور جماعت میں، چنانچہ مسلمانوں میں بھی، بہت سے بندگانِ خدا اس سے محفوظ ہیں مگر مسلمانوں کی حالت کو ہم خود اپنے اندر اور اپنے بھائیوں کے اندر، زیادہ قریب سے دیکھتے ہیں اور یہاں ہمیں اس کے اثرات زیادہ گہرے اور واضح نظر آتے ہیں۔ مگر ہمارا عقیدہ ہے کہ بندوں کو خدا کی رحمت سے کبھی مایوس نہیں ہونا چاہیے۔ وہ مقلب القلوب ہے۔ بات کی بات میں ہمارے دلوں کی کایا پلٹ سکتا ہے اور ہمیں خود پرستی کے مہلک روحانی مرض سے نجات دلا سکتا ہے بشرطیکہ ہم میں سے ہر ایک خلوص اور عجز کے ساتھ اپنے خدا کے سامنے اپنے قصور کا اعتراف اور سچّے دل سے توبہ کرے۔

مگر ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ توبہ اور دعا کاروباری معاملات نہیں جن سے انسان کے پچھلے فسق و فساد کا حساب صاف ہو جائے اور آئندہ صلاح و فلاح کی ساری ذمہ داری خداوند تعالےٰ پر عائد ہو جائے۔ پچھلے گناہوں سے پُرخلوص توبہ اور باقی زندگی میں ان سے محفوظ رہنے کی دعا اسی وقت قبول ہو سکتی ہے جب انسان نیکی کی صلاحیتوں کو جو اُس کے اندر ودیعت کی

گئی ہیں، بروئے کار لانے کی اپنی طرف سے پوری کوشش کرے۔

جبر و قدر کے پیچیدہ مسئلے کا سیدھا سادہ حل اسلام کے نزدیک یہی ہے کہ سعی کا محدود اختیار انسان کو حاصل ہے مگر اتمام کا غیر محدود اختیار صرف خدا کو ہے مگر اُس سے وہ اُسی وقت کام لیتا ہے جب انسان اپنے محدود اختیار سے پوری طرح کام لے۔ "الاتمام من اللہ" کے لیے "السّعی منّی" ناگزیر شرط ہے۔

اسلامی قانون کا عہد بہ عہد ارتقاء

(عہدِ تاسیس سے فتاوی عالمگیری کی تدوین تک)

پروفیسر ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقاء
ترجمہ: محمد نعیم ندوی صدیقی ایم، اے (علیگ)

[پیشِ نظر مقالہ پروفیسر زرقاء کی اسلامی فقہ پر مشہور تصنیف الفقہ فی ثوبہ الجدید سے ماخوذ ہے جو تین ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ مترجم]

عہدِ تاسیس یعنی پہلی صدی کے نصف سے دوسری صدی کے نصف تک

خلیفہ سوم حضرت عثمان غنیؓ کے ابتدائی عہد میں صحابہ کرام اسلامی ملکوں کے مختلف حصوں میں پھیل گئے اور وہاں انھوں نے سکونت اختیار کرنی شروع کر دی تھی۔ حالانکہ حضرت عمرؓ اس بنا پر ان کو مدینۃ النبی سے باہر جا کر آباد ہونے کی اجازت نہیں دیتے تھے کہ پیش آنے والے مسائل و امور میں ان کے قیمتی مشوروں سے بآسانی مستفید ہو سکیں۔

حضرات صحابہ جب مدینے سے باہر مثلاً یمن، عراق، مصر، شام اور حجاز کے دوسرے نئے مقامات پر گئے تو اپنے ساتھ حدیث نبوی اور احکام شریعت کا خزانہ بھی لے گئے

اور مختلف ملکوں میں ان سے فیض پاکر حضرات تابعین کرام کا گروہ پیدا ہوا۔ امام ابن قیم رقمطراز ہیں :

"اُمت اسلامیہ میں فقہ کی اشاعت عراق میں عبداللہ ابن مسعود کے اصحاب کے ذریعے، مدینہ منورہ میں زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ ابن عمر کے ذریعے اور مکہ میں عبداللہ ابن مسعود کے تلامذہ کے ذریعے ہوئی[11]"

حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ جیسے ممتاز صحابہ جن مقامات پر تشریف لے گئے وہاں ہر ایک کے خصوصی طرز توجیہ اور طریق تفکر کا اثر یہ ہوا کہ ان کے تلامذہ یعنی حضرات تابعین کی بدولت مختلف اجتہادی اسکول قائم ہو گئے جن کے قائد اور امام یہی حضرات تابعین ہوئے مثلاً مدینہ منورہ میں سعید ابن المسیب، مکہ میں عطا بن ابی رباح، کوفے میں ابراہیم نخعی، بصرے میں حسن بصری، شام میں مکحول اور یمن میں طاؤس وغیرہ، چنانچہ ان حضرات اور ان کے بعد تبع تابعین کے ذریعے فقہی مذہب و مسلک کا ایک ایک دائرہ بن گیا۔ اور ان میں سے ہر ایک اُس صحابی کے فقہ اور طریقِ اجتہاد کا پیرو تھا جس کی صحبت سے اس نے فیض اُٹھایا تھا۔

اہلِ حدیث اور اہلِ رائے مکاتبِ فکر کی نشوونما

ان مکاتبِ فکر میں سب سے اہم ایک مکتبِ فکر مدینہ منورہ اور دوسرا کوفہ کا تھا۔ دوسرے لفظوں میں حجاز اور عراق کے مکاتبِ فکر سب سے اہم تھے۔ چنانچہ اول الذکر مدرسہ فکر کو اہلِ حدیث کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ حجاز میں حدیثِ نبوی کی کثرت سے اشاعت ہوئی تھی اور سادہ تمدنی زندگی کی وجہ سے نئے مسائل و معاملات میں اجتہاد و رائے کے استعمال کی ضرورت شاذ و نادر ہی پیش آتی تھی۔ دوسرے مکتبِ خیال کو اہلِ رائے اس لیے کہتے ہیں کہ بظاہر عراق میں حدیثِ نبوی کی اشاعت کم ہوئی اور وہاں تمدنی زندگی کی پیچیدگیوں اور مختلف افکار و رسوم و

رواج کے ہجوم کی وجہ سے کثرت سے ایسے مسائل پیش آئے جن کے بارے میں کوئی نصِ صریح موجود نہیں تھی۔ اسی باعث وہاں کثرت سے اجتہاد و رائے کے استعمال کی ضرورت پڑی۔

اس عہد میں علم فقہ نے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کرلی۔ اور مذکورہ بالا علماء تابعین کی طرح جن لوگوں نے بھی اس کی طرف توجہ کی، ان کو ایک خاص امتیاز حاصل ہوگیا۔ اگرچہ یہ نہایت پُرآشوب دَور تھا۔ مُلک میں بغاوتوں کا زور تھا۔ اموی خلفاء، خلفائے راشدین کی دینی و علمی شاہراہ سے انحراف کررہے تھے۔ چنانچہ اس کے نتیجے میں متقی اور نیک نفس اہل علم نے یہ جرأت مندانہ قدم اٹھایا کہ وہ عمومی زندگی کے ہنگاموں سے دور ممالک اسلامیہ کے مختلف حصّوں اور خاص طور پر مدینہ منورہ میں یکسوئی کے ساتھ حکامِ وقت پر تنقید، سنت نبوی کی اشاعت، اور علم دین کے رواج دینے میں مصروف ہوگئے۔

ان کی اس روش سے یہ فائدہ تو ہوا کہ فقہ کی بنیادیں استوار ہوگئیں مگر یہ واقعہ ہے کہ جس طرح یہ دور فقہ کے استقلال اور تاسیس کا دور ہے، اسی طرح فقہ میں فرضی مسائل پر بحث کی ابتدا بھی اسی دور سے ہوئی۔ جس نے فقہ کو ایسا نظری رنگ دے دیا کہ وہ اس عملی زندگی سے بے تعلق سی ہوگئی جس سے عہد خلفائے راشدین میں اسے قریبی تعلق تھا اور جس سے اس کی صحت مند نشو ونما ہوتی رہتی تھی۔ اب اس فقہ نے واقعی اور عملی مسائل سے زیادہ فرضی مسائل میں اُلجھنا شروع کردیا[2]۔ گویا یہی عہد ہے جس میں فقہ واقعیت سے دُور ہونے لگی۔

فقہ میں طریقہ رائے کی اشاعت

اسی عہد سے فقہ اسلامی میں قیاس استحسان اور استصلاح کے ذریعے ان مسائل میں جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ تھی احکام کا استخراج کرنے کے لیے نصوص کی دلیلوں اور علتوں سے بحث ہونے لگی۔ اس طرح نتائج اخذ کرنے کے لیے رائے

کا لفظ عام طور پر استعمال ہونے لگا۔ رائے کے کثرت استعمال کا ردعمل محدثین پر یہ ہوا کہ وہ اس خوف سے کہ کہیں اس کے ذریعہ دلائل کے بجائے خواہش نفس کی بنا پر شریعت میں موشگافی کرنے کا طریقہ فروغ نہ پا جائے، اہل رائے کے سخت مخالف ہو گئے اور انھوں نے ان کے خلاف ایک مضبوط محاذ بنا لیا۔ یہاں تک کہ آگے چل کر اس گروہ کے بعض افراد امورِ شریعت میں قیاس کے جواز ہی کے منکر ہو گئے جیسے داؤد ظاہری اور ان کے متبعین ابن حزم وغیرہ[۳]۔ مگر قیاس کی نفی کرنے والے حضرات کے سامنے جب نئے مسائل آئے تو وہ خود ہی قیاس کے استعمال پر مجبور ہوئے۔ ابو الفداء کہتے ہیں :

"داؤد ظاہری، شریعت میں قیاس کے وجود کا انکار کرتے تھے۔ پھر جب وہ اس کے لیے مجبور ہوئے تو اس کا نام قیاس کے بجائے دلیل رکھا۔"

اس میں شک نہیں کہ اہل الرائے کا طریقہ بالکل فطری اور معقول ہے۔ استاذ علی حسن عبد القادر اپنی کتاب "نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ" میں طریقہ رائے کے بارے میں لکھتے ہیں :

"اہلِ حدیث اور اہل الرائے کے طریقوں میں اہل رائے کا طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس لیے کہ جن احادیث سے احکام شریعت ماخوذ ہیں ان کی تعداد اتنی کم ہے کہ وہ ہر طرح کی تنظیم اور قانون سازی کے لیے ناکافی ہے۔ لہٰذا اگر فقہ کے ہر ہر باب کے سلسلے میں غیر صحیح اور ضعیف روایتوں کا انبار لگانا مقصود نہیں ہے تو پھر مجتہد کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہیں ہے کہ نتائج اخذ کرنے کے جو ذرائع اور طریقے ہیں۔ ان کے ذریعے وہ ان قلیل التعداد احادیث میں اجتہاد سے کام لے۔"

ایک نظری عالم کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ قانون سازی میں رائے و اجتہاد کی ضرورت کو مسترد کر دے۔ اس لیے کہ اس کو عملی زندگی کے نت نئے مسائل و معاملات سے سابقہ نہیں ہے۔ مگر عراق جیسے ملک میں جو شخص عہدۂ قضا پر متمکن ہو اس کے لیے

یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ان نئے مسائل وحوادث میں قیاس اور رائے کا استعمال نہ کرے جن سے اہل حجاز کو واسطہ ہی نہیں پڑتا تھا۔

"علم" اور "فقہ"

اسی عہد میں لفظِ "علم" اور لفظ "فقہ" کے مفہوم میں فرق کیا جانے لگا۔ چنانچہ علم سے نصوص کی معرفت مراد لی جانے لگی اور ان نصوص سے جو احکام مستنبط ہوتے ہیں، ان کے مفہوم و معرفت کو فقہ کہنے لگے۔ دوسرے الفاظ میں علم روایت کے معنی میں بولا جانے لگا اور فقہ درایت کے معنی میں۔ ٹھیک اسی طرح جیسے لفظ سنت اور لفظ حدیث دو الگ الگ اصطلاحیں بن گئیں۔

اسی زمانے میں شیعی فقہ کا ظہور ہوا۔ جو بعض اعتبارات سے فقہ اہل سنت سے مختلف تھی۔ شیعوں کے مذاہب فقہ میں اہل سنت کی فقہ سے قریب تر فرقہ زیدیہ کی فقہ ہے۔ یہ فرقہ زید بن علی بن زین العابدین کی طرف منسوب ہے۔ موصوف بہت بڑے امام اور جامع الصفات بزرگ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ ان ہی حضرت زید بن علی کے ارشد تلامذہ میں تھے۔[۴]

زیدی فقہ میں ایک کتاب "المجموع" ہے۔ جسے خود امام زین العابدینؒ کی تصنیف بتایا جاتا ہے۔ ان سے یہ کتاب ابوخالد عمرو بن خالد الواسطی نے روایت کی ہے۔ مگر قدیم زمانے کے فقہ علمائے تحقیق نے امام موصوف کی طرف اس کی نسبت میں شدید کلام کیا ہے کیونکہ اس کا صرف ایک ہی راوی الواسطی ہے جو متہم بالکذب ہے۔ بہرحال اگر یہ فقہ کی سب سے پہلی کتاب نہ بھی ہو تو بھی قدیم ترین کتابوں میں اس کا شمار ضرور ہوتا ہے۔

دوسری صدی کے اوائل سے چوتھی صدی کے نصف تک

عہد سابق گزرنے کے بعد اس دور میں اسلامی فقہ نے بہت غیر معمولی ترقی کی۔

اس میں وسعت پیدا ہوئی۔ اس طویل مدت میں تمام مذاہب فقہ پیدا ہوئے اور فقہی اجتہادات کا نشوونما ہوا۔ ان ہی میں مذاہب اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے فقہی مذاہب شامل ہیں۔

مذاہب اربعہ سے مراد حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی مذاہب ہیں۔ مذہب حنفی امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی کی طرف منسوب ہے۔ وہ نسلاً ایرانی تھے۔ ان کو الامام الاعظم کہا جاتا ہے۔ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۰ھ میں وفات پائی۔ آپ عراقیوں کے امام اور اہل رائے کے گل سرسبد تھے۔ آپ ہی نے فقہ میں استحسان کی طرح ڈالی۔ اپنی قوت استدلال، حاضر جوابی اور فہم و تدبر میں نادرۂ روزگار شمار ہوتے ہیں۔ ان کے دو شاگرد بہت نمایاں ہوئے۔ ایک امام ابویوسف یعقوب بن ابراہیم ہیں جو ہارون الرشید کے عہد میں دولتِ عباسیہ کے قاضی تھے اور جنھوں نے کتاب الخراج جیسی بے نظیر کتاب تصنیف کی۔ دوسرے امام محمد بن الحسن الشیبانی تھے۔ ان کا شمار بھی ذہانت و فطانت میں عبقری وقت فقہاء اور ائمہ لغت میں ہوتا ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کو صاحبین کہا جاتا ہے۔ ان ہی دونوں نے امام ابوحنیفہ کی فقہ کو سب سے پہلے مدون کیا اور ان ہی کے ذریعے ان کے مذہب کو شہرت دوام حاصل ہوئی۔

مذہب مالکی امام مالک بن انس الاصبحی کی طرف منسوب ہے۔ وہ مدینہ منورہ کے ممتاز عالم اور اہل حجاز کے امام ہیں۔ ۹۳ھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۷۹ھ میں وفات پائی۔ ان کا مسلک محدثین اور فقہاء کے درمیان اعتدال کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ حدیث سے کثرت استناد کے باعث ان کی روایتیں مدینہ منورہ میں خاص طور پر بکثرت پھیلیں۔ مگر اسی کے ساتھ دوسری طرف ان کا شمار اہل رائے کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ ان کا مسلک اور اس کے اصول اپنی ساخت میں رائے و اجتہاد سے زیادہ قریب ہیں۔

چونکہ امام مالک مرکز اسلام مدینہ طیبہ میں اقامت گزیں تھے۔ اس لیے ان کو

ہر سال حج کے زمانے میں تمام ممالک کے علماء سے ربط و اتصال کا موقع ملتا تھا چنانچہ امام ابوحنیفہ سے بھی ان کو ملاقات اور علمی مذاکرات کا موقع ملا تھا۔ ملاقات کے بعد فرماتے ہیں: " إنه لفقيه" بلا شبہ امام ابوحنیفہ بہت بڑے فقیہ ہیں[5]۔

شافعی مذہب امام محمد بن ادریس الشافعی القرشی کی طرف منسوب ہے۔ آپ ۱۵۰ھ میں بمقام غزہ پیدا ہوئے۔ یتیمی کی حالت میں نشو و نما پائی۔ حجاز و عراق کا سفر کیا۔ امام ابوحنیفہ کے تلامذہ اور امام مالک سے براہِ راست علمی استفادہ کیا۔ پھر انھوں نے مصر میں مستقل اقامت فرمائی اور یہاں اپنی قدیم رایوں کو ترک کر کے ایک جدید فقہی مسلک کی بنیاد رکھی۔ ۲۰۴ھ میں بمقام فسطاط رحلت فرمائی۔ امام شافعی بہت سی خداداد صلاحیتوں کے حامل تھے۔ ان کا مسلک محدثین سے قریب تر خیال کیا جاتا ہے۔ انھوں نے طریقہ استحسان کے سلسلے میں امام مالک سے اختلاف کیا ہے۔

حنبلی مسلک امام احمد بن حنبل شاگرد امام شافعی کی طرف منسوب ہے۔ آپ ۱۶۴ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ حدیث پر خصوصی توجہ کی اور اس میں بڑی مہارت پیدا کرلی۔ اسی بنا پر ان کے مسلک پر حدیث و درایت کا رنگ غالب ہے۔ ۲۴۱ھ میں وفات پائی۔

ائمہ اربعہ کے علاوہ بھی بہت سے اکابر مجتہدین ان کے پہلے اور بعد میں پیدا ہوئے جنھوں نے فقہ کا ایک عظیم ذخیرہ یادگار چھوڑا ہے۔ ان حضرات کا علمی پایہ بہت بلند تھا اور ان کی قیمتی فقہی آراء فقہ کی ان کتابوں میں محفوظ ہیں جو اختلاف فقہاء کے موضوع پر مرتب کی گئی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کے مسلک بعض اسباب کے باعث بقائے دوام سے محروم رہ گئے جن میں سے ایک سبب یہ ہے کہ ان کو ایسے لائق اور باصلاحیت تلامذہ میسر نہ آئے جو پوری توجہ اور انہماک سے اپنے شیوخ کے مذاہب کو محفوظ رکھتے اور اس کی نشر و اشاعت میں کوشاں ہوتے۔

ان مجتہدین میں بعض ائمہ اربعہ کے شیوخ و اساتذہ بھی ہیں۔ مثلاً حماد بن ابی سلیمان امام ابوحنیفہ کے استاد اور ابراہیم نخعی و امام شعبی دونوں حماد کے استاد ہیں۔ اسی طرح

ربیعۃ الرای، ابن شہاب زہری اور یحییٰ بن سعید القطان امام مالک کے شیوخ میں تھے۔
اور بعض شیوخ تو نہ تھے البتہ ان کے معاصرین میں تھے مثلاً امام جعفر الصادق[6] زید بن علی، امام اوزاعی، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی اور ابن شرمہ امام ابوحنیفہ کے معاصرین میں ہیں یا جیسے لیث بن سعد[8] مصر میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ہم عصر تھے۔ ان کا شمار ممتاز مجتہدین میں ہوتا ہے۔ ان کے اور امام مالک کے درمیان بہت سے فقہی مباحثے اور خط و کتابت ہوئی تھی۔ یہ مباحثے اور مراسلے محفوظ ہیں اور چھپ گئے ہیں۔ استاد ابو زہرہ نے اپنی کتاب "مالک" میں بھی ان کو نقل کیا ہے۔
اس دور کی ابتداء میں فقہاء و محدثین کے اختلافات نے شدت اختیار کر لی رائے کے استعمال کا ایک طریقہ مقرر ہوگیا جس کے اصول اور حدود شرعیہ کو فقہاء نے پورے طور پر واضح کر دیا۔ اور استاد ابو زہرہ اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

"لیکن محدثین اور فقہاء کا یہ اختلاف دبعد زیادہ دنوں تک نہیں رہ سکا۔ کیونکہ ان ائمہ مذاہب کے بعد ان کے تلامذہ کا جو طبقہ پیدا ہوا۔ اس نے اختلافات کے باوجود مختلف الخیال اساتذہ سے ملاقات اور ان سے استفادہ کیا۔ چنانچہ امام اعظم کے شاگرد امام محمد بن الحسن حجاز کا سفر کرتے ہیں اور امام مالک سے مؤطا کا درس لیتے ہیں۔ امام شافعی امام محمد سے اہل رائے کی فقہ حاصل کرتے ہیں۔ امام ابو یوسف اہل رائے کی بہت سی رایوں کی تائید میں حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ کی مختلف کتابیں رائے اور حدیث، دونوں سے مملو ہیں جن سے ان کی باہمی ملاقات اور اخذ و استفادہ کا پتہ چلتا ہے۔ اگرچہ استفادہ کی قلت و کثرت میں سب لوگ برابر نہیں ہیں۔"

چونکہ اس دور کی حکومت محکمۂ عدالت، محکمہ احتساب[9]، محکمہ مالگزاری اور دوسرے محکموں کو مذہبی اصولوں پر چلانا چاہتی تھی۔ اس لیے فقہ حنفی نے جسے عباسی حکومت کے

محکمہ قضا میں پورا غلبہ حاصل تھا، مقامی عرف وعادت کو فقہ میں داخل کیا اور اس کے مطابق عدالتی کاروائی ہونے لگی۔ اسی دور کی ابتدا میں علمی ومسلکی نقطۂ نظر سے علم فقہ کی تدوین شروع ہوئی۔ اس میں سب سے قدیم کتابیں امام ابوحنیفہ کے تلمیذ رشید محمد بن الحسن الشیبانی کی تصانیف ہیں۔ ان کے بعد امام مالک کی مؤطا اور امام شافعی کی کتاب الأم ہیں۔

اسی دور میں اصول فقہ کی تدوین بھی شروع ہوئی۔ تاکہ استنباط احکام کے قواعد منضبط ہوجائیں۔ اس لیے کہ عربی ذوق اب بگڑ چکا تھا (اور اس کی اصلاح کی شدید ضرورت تھی)۔ یہ عظیم الشان فن اس سے پہلے چند مرتب اصول وقوانین کا نام تھا جن سے علماے راسخین بخوبی واقف تھے اور ان سے وہ اپنی فقہ میں کام لیتے تھے۔ اصولِ فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام شافعی کی "رسالة الاصول"[10] ہے جس میں اس فن کے اساسی اصول یکجا اور مرتب کر دیئے گئے ہیں۔ اسی زمانے میں بہت سی فقہی اصطلاحات وضع کی گئیں جو لغت، فقہ اور قانون کا بڑا قیمتی سرمایہ ہیں۔ اگرچہ مقامات اور مذاہب کے اختلاف کے اعتبار سے یہ اصطلاحات بھی مختلف ہوگئیں۔

اسی دور میں فقہ میں نظری مسائل کا بہت زیادہ اضافہ ہوا اور ظہور سے پہلے واقعات فرض کرکے ان کے متعلق شرعی احکام اور فتوے دیئے جانے لگے۔ جس سے فقہ کے ذخیرے میں وسعت، اضافہ اور فکر میں مزید تیزی پیدا ہوئی۔ لیکن اس کا نقصان دہ پہلو یہ بھی ہے کہ فقہ کے بہت سے احکام عملی ضرورتوں اور زمانہ کے حالات سے بہت دُور ہوگئے چنانچہ اس میں بہت سے ایسے مسائل بھی ملیں گے جن کا وقوع بالکل محال اور ان کا پڑھنا پڑھانا تضیع اوقات ہے۔

اسی زمانے میں دلائل نصوص کی روشنی میں بہت سے قواعد کلیہ اور فقہی ضوابط مقرر ہوئے۔ مثلاً

الیقین لایزول بالشک	یقین شک سے زائل نہیں ہوگا۔
الأصل براءة الذمة	بری الذمہ ہونا اصل ہے۔

العادة محکمة	عادت محکم ہے یعنی معاملات میں عادت وعرف کا لحاظ ہوگا۔
الضرر یزال	نقصان دور کر دیا جائے گا۔
المشقة تجلب التیسیر	دقت پیش آنے کی صورت میں سہل طریقہ اختیار کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔

ان کے علاوہ اور بہت سے کلی قاعدے بنے جو مختلف مذاہب کی کتب اصول میں مروج و متداول ہیں جن کے الفاظ۔ کے کوزے میں معانی کے دریا بند ہیں۔

چوتھی صدی کے وسط سے ساتویں صدی کے وسط تک

اس دور میں اجتہاد و استنباط کا ولولہ بالکل سرد پڑ گیا اور فقہاء، مجتہدین سابقین کے مذاہب خصوصاً مذاہب اربعہ پر جم کر بیٹھ گئے۔ ان کے الگ الگ علاقائی مرکز قائم ہو گئے۔ ہر مسلک میں بڑے بڑے فقہاء پیدا ہوئے جنھوں نے اپنے مسلک کو تدوین کتب، تنقیح اور ترتیب مسائل سے بھر دیا۔

اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا اور تخریج مسائل اور ترجیح مسلک کا دور ہوا۔

اسی دور کے نصف اول میں چاروں مسلک کے علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا فتوی دے دیا۔ اس لیے کہ اب لوگوں میں ان صفات کا حامل بننے اور اس قدر علوم لغویہ و شرعیہ کے حاصل کرنے کا وہ ذوق و شوق باقی نہیں رہا جس سے ان میں اجتہاد کی اہلیت پیدا ہو سکے چنانچہ عوام کے لیے یہ تمیز کرنا مشکل ہو گیا کہ کس کی اقتدا کی جائے اور کس کی نہ کی جائے۔ علماء نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ ممکن ہے آگے چل کر بعض جاہل اور ہوا پرست لوگ مدعیان علم مسند اجتہاد پر جا بیٹھیں اور فقہ کی اس عالی شان عمارت کو نقصان پہنچائیں جس کی تعمیر صحیح علمی اصول پر ائمہ کبار کے ہاتھوں مکمل ہوئی ہے۔

استاذ جلیل شیخ ابوزہرہ نے ان عوامل اور اسباب کی نشان دہی کی ہے[1] جن کی بنا پر فقہاء اجتہاد کا دروازہ بند کرنے پر مجبور ہوئے۔ وہ اسباب یہ ہیں۔

۱۔ مذہبی تعصب

جن ائمہ مجتہدین نے عصر سابق میں تفقہ و اجتہاد کی روشنی پھیلائی تھی ان کے تلامذہ اپنے اپنے شیوخ کے اقوال کو پتھر کی لکیر سمجھنے لگے اور اپنی عقل کے بجائے ان ائمہ کی عقل سے اکتساب نور کرنے لگے اور ظاہر بات ہے کہ کسی خاص فکر کی کلی تقلید اور قناعت انسان میں جمود پیدا کر دیتی ہے اور وہ فروعات میں الجھ کر رہ جاتا ہے اور سب مسالک سے صرف نظر کرکے وہ صرف ایک مسلک کی دعوت دیتا ہے۔ ائمہ سابقین کے بعد جو فقہاء آئے انھوں نے یہی روش اختیار کی۔ چنانچہ وہ ائمہ مجتہدین کے نہج پر چل کر اجتہاد و استنباط سے کام لینے کے بجائے بس ان کے مسلک کی تعلیم دینے اور اس کی نشر و اشاعت میں لگ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم خود اعتمادی سے محروم ہو گئے اور ہر مسئلہ میں متقدمین پر اعتماد اور اپنے اوپر شک کرنے لگے۔

۲۔ عہدۂ قضا

ابتدا میں خلفاء کا طریقہ یہ تھا کہ وہ مقلدین کے بجائے ائمہ مجتہدین کو عہدۂ قضا کے لیے منتخب کرتے تھے لیکن بعد کے زمانوں میں مقلدین ہی کو یہ عہدہ دیا جانے لگا تاکہ وہ ان کو کسی ایک ہی مذہب کا پابند بنائیں اور اسی کی بنیاد پر فیصلے کریں۔ گویا وہ کسی دوسرے مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے سے بالکل معذور تھے۔[۱۲]

۳۔ تدوین مذاہب

ہر مذہب کے احکام و مسائل مدون ہو جانے کے باعث لوگوں کو اس سے فائدہ اٹھانے میں آسانی ہو گئی۔ اور عوام الناس ہمیشہ عسیر الحصول کے مقابلے میں سہل الحصول ہی چیزوں کو پسند کرتے ہیں۔ پھر سابق زمانے میں نئے نئے واقعات اور

معاملات میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی تھی مگر جب حضرات مجتہدین نے اس بارِ عظیم کو اپنے کندھوں پر اٹھا کر ہر قسم کے واقعات پر (جو واقع ہوئے یا آیندہ ان کے وقوع کا احتمال تھا) احکام مدون و مرتب کر دیئے تو لوگوں کا یہ حال ہو گیا کہ جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور علماے سابقین کی کتابوں میں اس کا حکم مل جاتا تو بس ان ہی کے قول پر اکتفا کرتے تھے اور ان کی ضرورت اس سے پوری ہو جاتی تھی اور کوئی محرک نہیں تھا جو کسی نئی بحث و جستجو پر اُبھارتا۔

مزید برآں متقدمین کی علمی عظمت، ان کا زمانی تقدّم اور عوام میں اسلاف پرستی کا رجحان بھی باب اجتہاد کی بندش میں ساز گار ثابت ہوا۔

یہی تمام اسباب و علل تقلید اختیار کرنے کے لیے معاون ثابت ہوئے۔ اب صرف احکام کی علت دریافت کرنے اور اپنے مسلک کی بعض رایوں کو ترجیح دینے کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ جن لوگوں میں علمی طور پر اس کی صلاحیت موجود تھی ان کو "مجتہد فی المذہب" کہا جاتا تھا یعنی یہ لوگ مستقل بالذات کسی نئے مسلک کے بانی نہیں تھے بلکہ کسی امام مجتہد کے متبع و پیرو تھے لیکن بایں ہمہ وہ صاحب رائے تھے۔ اس لیے ان کی رایوں کا اس مسلک میں اعتبار و لحاظ کیا جاتا تھا۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اکثر ائمہ مجتہدین نے بغیر دلیل و علت کے تقلید سے منع کیا ہے[۱۳]

امام ابو یوسف کا قول ہے:

"کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ہمارے قول کی دلیل دریافت کیے بغیر ہماری بات کو اختیار کرے۔"

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"جو بغیر دلیل و حجّت علم کا طالب ہے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو حاطب اللیل ہے۔ وہ لکڑی کا ایسا گٹھر اٹھائے ہوئے ہے جس میں سانپ بیٹھا ہو۔ اور وہ اس سے بے خبر ہو۔"

امام احمد بن حنبل تاکید فرمایا کرتے تھے کہ:

"دین میں کسی کی تقلید نہ کیا کرو۔"

امام احمد اتباع اور تقلید میں فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"اتباع یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے جو کچھ ثابت ہو اس کی پیروی کرے۔ پھر تابعین کے بارے میں وہ مختار ہے ۔!! (جس کی رائے چاہے اختیار کرے اور جس کی چاہے چھوڑ دے)"

جماعتی اجتہاد

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اجتہادی احکام کی حفاظت وصیانت کے سبب سے جو کثیر فقہی سرمایہ اکٹھا ہو گیا تھا وہ ماضی کی ضرورتوں کے لیے بالکل کافی تھا۔ اس لیے اس کا تقاضا یہ تھا کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا جائے مگر عصر جدید کی حیرت انگیز تہذیبی اور سائنسی ترقی نے اب صورت حال بدل دی ہے۔ اب انسان طبیعی قوتوں کو مسخر کر کے فضائے بسیط کی پہنائیوں میں مصروف پرواز ہے اور سمندر کی گہرائیوں میں سیر کر رہا ہے۔ سلسلہ مواصلات کی برق رفتاری کا یہ عالم ہے کہ مشرق و مغرب کا فاصلہ مٹ گیا ہے۔ انسان ایٹم کو چیر کر اس کی قوت سے محیر العقول کام لے رہا ہے۔ یہی نہیں وہ فضا میں مصنوعی سیارے چھوڑ کر نظام شمسی کے اور ستاروں کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ وہ چاند پر کئی بار اتر چکا ہے اور وہ دن دور نہیں کہ وہاں مستقل طور پر اپنا ڈیرا ڈال دے۔ اس بنا پر فقہ اسلامی کا تقاضا ہے کہ اس عہد میں ایک دوسرے طریقۂ اجتہاد کو رواج دیا جائے اور وہ ہے جماعتی و شورائی اجتہاد جس کی بنیاد علمی مشاورت پر ہو۔ اس کے لیے فقہی موتمرات منعقد کیے جائیں جن میں مختلف دیار و امصار اور مختلف مسالک کے ممتاز فقہاء شریک ہوں اور وہ اسلامی قانون کے اس چشمۂ حیواں سے جس کا سوتا کبھی خشک نہیں ہو سکتا عصر جدید کی تشنگی کو دور کرنے کی کوشش کریں۔ اس مشاورت کی بالکل وہی شکل وصورت ہو جو خلفائے راشدین مشکل سیاسی وعلمی مسائل کے پیش آنے کے وقت اختیار فرماتے تھے۔

چنانچہ حضرت عمرؓ دو قسم کی مجالس شوریٰ منعقد فرماتے تھے۔ شورائے عام اور شورائے خاص۔ شورائے خاص میں صرف اکابر مہاجرین و انصار صحابہ شریک ہوتے تھے اور حضرت عمرؓ ان سے حکومت کے چھوٹے بڑے معاملوں میں مشورہ لیتے تھے اور شورائے عام جس میں وہ کسی اہم معاملے کے بارے میں مشورہ کرنے کے لیے مدینے کے تمام اہل الرائے حضرات کو مدعو کرتے تھے۔ یہ لوگ مسجد نبوی میں جمع ہوتے اور اگر یہاں گنجائش نہ ہوتی تو مدینہ سے باہر آپ ان کا اجتماع کرتے تھے اور جو معاملہ درپیش ہوتا اسے مجمع کے سامنے پیش کرکے اس کی رائے معلوم کرتے۔ اسی طرح کا مشورہ آپ نے سواد عراق کی فتح کے وقت کیا تھا جب آپ کو ان فوجیوں کی رائے سے اختلاف پیدا ہوا جو اس بات پر مصر تھے کہ سواد عراق کی زمینیں بھی منقولہ سامان غنیمت کی طرح ان کے درمیان تقسیم کردی جائیں چنانچہ آپ نے تمام صحابہ کرام کو جمع کیا اور خوب بحثیں ہوئیں۔ یہ اجتماع دو تین دن تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ حضرت عمر کی اس رائے سے عام صحابہ نے اتفاق کرلیا کہ اس کی حیثیت مال فے کی ہوگی جو غازیوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ آیندہ نسلیں بھی اس کے ثمرات سے مستفید ہونے کا حق رکھتی ہیں۔[۱۵]

شوریٰ کی بنیاد قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

وامرھم شوریٰ بینھم (مسلمان) اپنے کام مشورے سے انجام دیتے ہیں۔

اس میں "امر" کا لفظ علمی اور سیاسی دونوں امور کو شامل ہے۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عدالتی امور میں شوریٰ کا یہ طریقہ واضح فرمادیا ہے کہ علماء کو جمع کرکے ان سے بحث و گفتگو کی جائے اور اتفاق رائے سے طے شدہ بات کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ امام مالک حضرت علی کے واسطے سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا:

"یارسول اللہ ہمیں ایسے امور بھی پیش آتے ہیں اور آئیں گے کہ ان میں نہ تو قرآن کوئی رہنمائی کرتا ہے اور نہ آپ کی کوئی سنت ہی موجود ہوتی ہے ایسی

صورت میں ہم کیا کریں"
ارشاد فرمایا :

اجمعو الہ العالمین من المومنین فاجعلوہ شوری بینکم ولا تقضوا فیہ برأی واحد[16]	مومنین میں سے اہل علم کو جمع کرو اور باہم مشورہ کرو اور ایک شخص کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اجتماعی مشورہ سے تحقیق و تفتیش کے بعد جو رائے قائم ہوگی وہ انفرادی رائے کے مقابلے میں زیادہ قرین حق اور مصلحت کے مطابق ہوگی۔ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ عہد خلافت راشدہ میں علمی مجالس شوریٰ منعقد ہوتی تھیں۔ اجماع جو اسلامی فقہ کا ایک ماخذ ہے، انہی علمی مجالس کے باعث عالم وجود میں آیا۔

علماء کی علمی مجالس شوری کے اصول سے مالکی اجتہاد نے احکام فقہیہ میں "تعدیل" کا اصول اخذ کیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جب لوگوں کے عرف اور عمل میں تغیّر ہو جائے تو احکام بھی بہ لحاظ زمانہ بدل جائیں گے۔

اور یہی اجتماعی اجتہاد ہے جس کے بارے میں ہمارا خیال ہے کہ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوسکتا۔"

اس دور کے امتیازات

۱۔ اس دور میں ہر مسلک کے بہت سے فقہاء نے مفید اجتہادات کیے ایسے اجتہادات کی بنیاد اس مسلک کے اصولوں پر تھی جس سے وہ خود کو منسوب کرتے تھے۔ بعض احکام میں وہ اپنے امام سے اختلاف بھی کرتے تھے مگر اس اختلاف کو دوسرے لفظوں میں اصول مسلک کی بنیاد پر تخریج مسائل کہنا زیادہ مناسب ہے۔

۲۔ اسی دور میں اجتہاد مفید نے وہ حیثیت اختیار کرلی جو طبقہ ائمہ میں اجتہاد مطلق

کی تھی۔

۳۔ اس طویل عہد اور اس سے پہلے کے دور میں ہر مسلک کے بڑے بڑے مصنفین کے ذریعہ فقہی مسائل و اجتہادات کا اتنا بڑا ذخیرہ جمع ہوگیا کہ اس کا اندازہ لگانا بھی دشوار ہے۔

۴۔ اس دور میں اگرچہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا تھا۔ تاہم ان مذاہب میں جمع و ترتیب، مسائل کی تعلیل، اصول مذہب کے مطابق نئے احکام کا استنباط اور مختلف اقوال و آراء میں کسی ایک کو ترجیح دینے کا کام مسلسل جاری رہا۔ اسی باعث ہر مسلک کے اکابر علماء نے علم اصول فقہ کو بھی کافی ترقی دی۔ کیونکہ اصول فقہ ہی پر فقہ کا مدار ہے۔ اس لیے فقہی مسائل کی وسعت و ترقی کا لازمی نتیجہ تھا کہ اصول فقہ میں وسعت و ترقی ہو۔

۵۔ یہ دور اس حیثیت سے بہت ممتاز ہے کہ اس میں ہر مذہب میں فقہی آراء کی کثرت ہوئی اس لیے کہ مذہبی دائرے کی وسعت کے ساتھ جدید حوادث کے متعلق جو احکام نکالے جاتے ان میں علماء مختلف الرائے ہوتے تھے چنانچہ بعض آراء کی تصحیح و ترجیح اور بعض رایوں کی تضعیف وغیرہ کا کام شروع ہوا اور پھر برابر جاری رہا تاکہ مفتی اور قاضی اس رائے کو اختیار کرلیں جو زیادہ قوی ہو۔ اسی دور سے فتاوی کے مجموعے بھی مرتب ہونے لگے۔ جن پر پچھلے دور میں الگ سے بحث ہوگی۔

مذہبی مناظرے

اس دور میں مختلف مسالک کے فقہاء کے درمیان کثرت سے مناظرے، اور مباحثے ہوئے جن کا سلسلہ بہت بعد تک جاری رہا۔ ان مناظروں کا کوئی علمی مقصد نہیں تھا بلکہ ان میں محض مذہبی تعصب کی روح کارفرما تھی۔ بعد کے زمانے میں مناظرے ناگوار جنگ وجدل کی صورت اختیار کرگئے تاہم ان کی وجہ سے بہت

فقہی نوادر و نکات اور دقیق علمی مسائل ہاتھ آگئے۔ البتہ مالکی علماء ان مذہبی جھگڑوں سے بہت بڑی حد تک الگ تھلگ رہے۔

فقہی مسائل کے سلسلہ میں بحث و مناقشہ کی شدت اور مسلکی عصبیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ متاخرین ائمہ و علماء کی طبیعتوں سے رواداری اور ایک دوسرے کی رائے کی قدر جو ان کے اسلاف کا طرۂ امتیاز تھی ختم ہو گئی یہاں تک کہ ایک مسلک کے بعض ممتاز لوگ کہنے لگے کہ تقلید کی شرائط میں یہ بھی شامل ہے کہ مقلد یہ عقیدہ رکھے کہ اس کے امام کا مذہب سراسر صحیح ہے جس میں خطا کا صرف امکان ہے اور دوسرے ائمہ کا مسلک سراسر خطا ہے جس میں صحت کا محض احتمال ہے۔ حالانکہ اختلاف کے باوجود ان تمام مسلکوں کا سرچشمہ ایک ہی شریعت ہے اور سب میں مختلف مگر صحیح اسلوب کے ذریعہ نصوص تک پہنچنے اور ان کے قواعد کی روشنی میں مسائل مستنبط کرنے کی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے اور بلاشبہ یہ اختلاف رائے بھی فقہ اسلامی اور اس کے نظریات کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔

شریعت کے ساتھ جس اخلاص کے نتیجے میں یہ مسلکی اختلاف پیدا ہوا اور جو اس کے دوام کی علامت اور مختلف فقہی نظریات کی توسیع کا سبب ہے۔ وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر مسلک کے متبعین دوسرے مسلکوں کا احترام کریں اور جس طرح ائمہ متقدمین ایک دوسرے کے قیاسات سے فائدہ اٹھاتے تھے، وہ بھی تبادل و تعاون کا عمل جاری رکھیں۔

ساتویں صدی کے وسط سے "المجلۃ" کی تدوین ۱۲۸۶ھ تک

اس دور میں فقہ رو بہ انحطاط ہونے لگی۔ ابتداء میں تو اس کی روانی کسی قدر رک گئی مگر آگے چل کر اس پر پوری طرح جمود طاری ہو گیا۔ تاہم اس طویل مدت میں بعض بہت بلند پایہ اور قابلِ فخر فقہاء اور علمائے اصول پیدا ہوئے۔

مجموعی طور پر اسی دور میں اندھی تقلید کی ذہنیت کو فروغ ہوا۔ علل و وجوہ کی

روشنی میں احکام فقہ پر غور کرنے کے بجائے صرف متقدمین کی تقلید پر انحصار رہ گیا اور لوگوں نے اپنے اپنے مسلک کی کتابوں کے اس سرمایے پر جو اکٹھا ہو گیا تھا بغیر بحث و تمحیص تکیہ کر لیا۔ مختلف اجتہادی مسالک کے علماء میں تخریج و ترجیح مسائل کا جو جذبہ کارفرما تھا وہ بھی آہستہ آہستہ دھیما پڑنے لگا۔ یہاں تک فقہ کا طالب علم اپنے مسلک کی کسی خاص فقیہ کی کوئی ایک کتاب پڑھتا تھا اور اسی کتاب کی عینک لگا کر شریعت کے چہرے پر نظر ڈالتا تھا۔ حالانکہ اس سے پہلے فقہ کا متعلم قرآن و سنّت اصول شریعت اور اس کے مقاصد کو سیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ تصنیف و تالیف کے لحاظ سے بھی یہ بڑے انحطاط کا دور رہا۔ اس میں جو کتابیں تصنیف ہوئیں ان میں چند کو چھوڑ کر باقی سب یا تو کسی سابق کتاب کا خلاصہ تھیں یا شرح۔ اب فقہ کی خدمت محض قدیم کتابوں کے پڑھنے پڑھانے اور ان کو حفظ کرنے کا نام رہ گیا تھا اور اس دور کے بالکل آخر کے متاخرین میں علمی فکر کی جگہ ایک عام قسم کی فکر نے لے لی تھی۔

متون کا رواج

اس صورت حال کے نتیجے میں فقہی تالیفات میں متون کا رواج چل پڑا اور یہ اس قدر مقبول ہوا کہ متقدمین کی قیمتی کتابوں کی جگہ متاخرین کے متون نے لے لی۔ متون کی ترتیب میں متاخرین کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ کم سے کم الفاظ میں انتہائی ایجاز کے ساتھ ہر فن کے مختصرات تیار کر لیے جائیں اور یہ لے اتنی بڑھی کہ مفہوم چیستاں اور معمّہ بن گیا اور ہر کلمہ بلکہ ہر جملہ طویل بحث مباحثے کا موضوع بن گیا۔ اس قسم کے مختصر کو "متن" کہا جاتا ہے۔

پھر اس متن کا مصنف خود یا کوئی دوسرا آدمی اس کی عبارتوں کی وضاحت کے لیے شرح لکھتا جس میں اس کے مجمل مسائل کی تفصیل کرتا اور اپنی طرف سے کچھ اضافہ بھی کرتا تھا۔ اس کے بعد دوسرے علماء اٹھ کر ان شروح پر تعلیقات یعنی حواشی

چڑھاتے تھے اور ان حواشی پر نوٹ تیار کرتے تھے جنھیں تقریرات کہا جاتا تھا۔

اور یہ تمام حواشی، شروح اور تقریرات فن کے اصولی اور حقیقی مقاصد سے بحث کرنے کے بجائے کتاب کے لفظوں اور عبارتوں کے مفہوم کے بارے میں موشگافیوں پر مشتمل ہوتے تھے۔

ہمارا مقصد یہ نہیں کہ شروح و حواشی علمی فوائد سے خالی تھے۔ بلاشبہ ان میں سے بعض کتابوں میں بہت کارآمد علمی تحلیل و تجزیہ اور بحث و تمحیص ملتی ہے۔ مگر کیا کیا جائے۔ اس میں مغز اور چھلکے کو اس طرح گڈمڈ کر دیا گیا ہے کہ اسلامی فقہ افسوسناک طور پر ایک گورکھ دھندا بن گئی ہے۔

فقہ میں متن و اختصار کا طریقہ کوئی نیا نہیں ہے بلکہ درحقیقت اس کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ مگر ابتداً اس کا مقصد حکیمانہ تھا یعنی بنیادی ضروری مسائل کو آسان اور مختصر عبارت میں یکجا کر دینا تاکہ فقہ کے مبتدیوں کے کام آئیں۔ جس طرح علم نحو کے مبتدی " الآجرومیۃ " پڑھ کر نحو کے بنیادی اصول سے واقف ہو جاتے ہیں۔ اس طریق کار کا تقاضا یہ ہے کہ متن بہت ہی مختصر اور آسان ہو اور ان ہی بنیادی مسائل تک محدود ہو جو مبتدیوں کے لیے کافی ہیں۔ ان پر نہ طویل شرحوں کی ضرورت ہو اور نہ پیچیدہ اور مشکل حواشی کی۔ لیکن زیر بحث عہد میں فقہ میں متون کا رواج عام ہو گیا۔ چنانچہ اب جو کوئی عالم بھی اپنی علمی یادگار مرتب کرنے کا ارادہ کرتا تھا تو اس کا ذہن ایسی مستقل تصنیف کی طرف منتقل نہیں ہوتا تھا جس میں جدت اسلوب، تنقیح مسائل مضامین کی مناسب تقسیم اور ترتیب کے ذریعے متقدمین کی مساعی جمیلہ میں اضافہ ہو[19]، بلکہ صرف اس کی کوشش ہوتی تھی کہ کسی شرح کا حاشیہ یا کسی متن کی شرح لکھی جائے یا پھر انتہائی مختصر اور چیستانی قسم کا کوئی متن مرتب کیا جائے۔

مذکورہ بالا گفتگو سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ قدیم زمانے میں متون کا طریقہ ایک معقول غرض سے شروع کیا گیا تھا اور وہ یہ تھی کہ کسی فن کے اصولوں کو بسہولت و آسانی مبتدیوں کے ذہن نشین کر دیا جائے مگر بعد میں تقلید جامد کی بنا پر متاخرین نے اس

طریق کو سنگلاخ بنا دیا کہ اصل مقصد فوت ہو گیا اور خواص کے سوا دوسرے لوگوں کے لیے اس سے فائدہ اٹھانا بہت مشکل ہو گیا۔ آخر زمانہ میں تو حال یہ ہو گیا کہ فقہ کے تناور درخت پر پختہ پھلوں کے بجائے صرف پتے ہی پتے رہ گئے۔

اس دور کے امتیازات

مگر ان سب باتوں کے باوجود یہ دور تین امور کے باعث دوسرے ادوار سے ممتاز و نمایاں ہے۔

۱۔ جزئیات فقہ میں کثرت سے تدوین و تالیف ہوئی جس کی وجہ سے بے شمار فتاوی کے مجموعے منصۂ شہود پر آگئے۔ ان کا آغاز تو پہلے ہی ہو چکا تھا مگر اس دور میں ان کی بڑی کثرت ہو گئی۔ اس لیے کہ بہت سے علما جو حکومت کی جانب سے افتا کی خدمت پر مامور تھے یا وہ بلند پایہ علما جن سے عوام الناس استفتا کرتے تھے، دونوں ہی اپنے فتاوی کو کتابوں کی صورت میں جمع کرتے تھے۔ ان میں سے اکثر کتب فتاوی ابواب فقہی کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہیں۔ ان میں نظری اصول اور بنیادی احکام درج ہیں جن میں اتفاقاً پیش آنے والے واقعات پر منطبق ہونے کی پوری صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کتابوں میں کثیر الوقوع حوادث کے متعلق نصوص شرعیہ بآسانی مل جاتی ہیں کیونکہ جدید واقعات اکثر و بیشتر گذشتہ واقعات کے مماثل ہوتے ہیں۔

یہ کتب فتاوی عموماً سوال و جواب کے طریقے پر مدون ہیں۔ بعض کتابوں میں سوالات درج نہیں ہیں۔ ان میں صرف واقعات سے متعلق احکام بیان کر دیئے گئے ہیں۔

اس دور میں فتاوی کے جو مجموعے مرتب ہوئے وہ بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور آیندہ بھی اہم فقہی مآخذوں میں شمار ہوتے رہیں گے۔ مثلاً فتاوی تتارخانیہ، البزازیہ، الخانیہ، الحامدیہ، الھندیہ۔[20]

۲۔ دوسری چیز جس کی وجہ سے یہ دور ممتاز ہے، عہد عثمانی کے وہ شاہی احکامات

ہیں جو بعض فقہی احکامات کے سلسلے میں خلفاء کی طرف سے دیئے گئے تھے. مثلاً ایک خاص مدت گذر جانے کے بعد دعووں کی سماعت کو ممنوع قرار دینے کا حکم فقہ کی اصطلاح میں اس کو تقادم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی اور بہت سے انتظامی احکامات شاہی فرامین کے ذریعے دیے گئے۔

اولی الامر خلیفہ ہو یا کوئی دوسرا سربراہ حکومت، اسلامی اجتہاد اسے اختیار دیتا ہے کہ وہ بعض احکام شرعیہ کی وسعت کو محدود کر دے اور ان کا نفاذ روک دے یا وہ زمانے کے حالات اور مصلحت کے تحت کسی ضعیف اور مرجوح قول پر عمل کرنے کا حکم دے۔ خلیفہ کے حکم کے بعد وہ قول راجح اور واجب العمل ہوجائے گا۔ "مصالح مرسلہ" اور "تغیر احکام بہ تبدل ازمان" کے اصول کی رو سے ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ فقہ کے مختلف ابواب میں فقہاء کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ سلطان وقت جب کسی اجتہادی معاملے میں (یعنی ایسا معاملہ جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو اور شریعت کے قطعی احکام سے متصادم نہ ہو) جب کوئی حکم دے تو اس کا یہ حکم قابلِ احترام اور لائقِ نفاذ ہے۔ اسی طرح اگر بعض امور پر عمل درآمد کو وہ کسی وقت مصلحت کے تحت ممنوع قرار دے دے تو اس کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ خواہ یہ امور فی نفسہ شرعاً جائز ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لیے کہ اس کے حکم کی وجہ سے وہ باطل یا کم از کم موقوف یعنی غیر نافذ قرار پائیں گے۔[۲۱]

بلاشبہ یہ اسلامی قانون کا فیض اور اس کی وسعت نظر ہے جس نے اسے حالات اور مصالح زمانہ کے پورا کرنے کے قابل بنایا۔

۳۔ اس دور کا تیسرا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ اس کے آخر میں قانون سازی کی تحریک کا آغاز ہوا۔ چنانچہ ایسے قوانین بہ کثرت وضع کیے گئے جو دولت عثمانیہ میں متداول فقہ حنفی اور قانون شرعی سے ہٹے ہوئے تھے اور جو جدید مقامی ضروریات نیز یورپ کے ساتھ اقتصادی روابط کا نتیجہ تھے۔

حوالہ جات:

۱۔ ابن قیم: اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۳

۲۔ نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ ص ۱۰۸

۳۔ ظاہریہ اس جماعت کا نام ہے جو کتاب و سنت کے ظاہری احکام پر عمل کرتے تھے اور علّت، رائے و قیاس کو سرے سے نظر انداز کر دیتے تھے۔ اس مکتب فکر کے سرگروہ ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف ہیں جو داؤد ظاہری کے نام سے معروف ہیں۔

۴۔ اتنا تو ثابت ہے کہ حضرت زید نے عبدالملک کے مقابلے میں جو علم جہاد بلند کیا تھا اس میں امام ابوحنیفہ اس کے پشت پناہ تھے مگر علم و فضل میں ان کے تلمذ کا تذکرہ متداول کتابوں میں نہیں ملتا۔ (مترجم)

۵۔ استاذ ابوزہرہ: کتاب مالک ص ۱

۶۔ امام جعفر صادقؒ امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے۔ امام زین العابدین سے امام صاحب کا تلمذ تو ثابت نہیں ہے۔ مگر امام صاحب ان سے متاثر ضرور تھے جیسا کہ مصنف پہلے خود اشارہ کر چکے ہیں (مترجم)

۷۔ امام اوزاعی اور لیث بن سعد دونوں اکابر مجتہدین میں تھے۔ امام اوزاعی فرمایا کرتے تھے کہ میں نے بیس ہزار مسئلے حدیث سے مستنبط کیے ہیں۔ (مترجم)

۸۔ استاذ ابوزہرہ: مقدمۃ الملکیۃ و نظریۃ العقد ص ۳۷

۹۔ محکمہ احتساب کو جدید قانون کی اصطلاح میں نظام عام کہتے ہیں جس کے ذریعہ دھوکہ فریب اور ہر طرح کے فساد کا قلع قمع کیا جاتا ہے۔ اس شعبے کے ملازمین کو محتسب کہتے ہیں۔ (مترجم)

۱۰۔ تذکروں میں ذکر ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد نے بھی اصول فقہ پر کتابیں لکھی ہیں مگر اب وہ ناپید ہیں۔ یہ بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ امام ابوحنیفہ جنھوں نے اپنی مجلس مشاورت کی بحث و تمحیص کے بعد کئی ہزار مسئلے مستنبط کیے تھے وہ کچھ اصولوں کے تحت مستنبط کیے ہوں گے، اگرچہ ان کی اصول فقہ کی کتاب موجود نہیں ہے مگر ان کی دوسری

تمام کتابوں میں یہ اصول منتشر طور پر آج بھی موجود ہیں (مترجم)

۱۱- ابوزہرہ : الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الاسلامیہ ص ۳۸ - ۳۹

۱۲- اس میں کوئی شبہ نہیں کہ محکمہ قضا کو کسی ایک مسلک کا پابند کرنے میں بڑی مصلحت تھی۔ اس کی وجہ سے عوام اپنے مقدمات کی کارروائی اور ان کے فیصلوں کی نوعیت کو پہلے سے بخوبی سمجھ سکتے تھے اور اس کے صحیح یا غلط ہونے کا اندازہ کر سکتے تھے۔

لیکن یہ مصلحت اس کی متقاضی نہیں تھی کہ قاضیوں کو قطعی طور پر ایک ہی مذہب کے احکام کا پابند کر دیا جائے بلکہ ان کو یہ اختیار ہونا چاہیے تھا کہ جس مسلک میں جو حکم دلیل کے اعتبار سے زیادہ مضبوط، زیادہ پُرحکمت اور مصلحت کا ساتھ دینے والا ہو وہ اسے اختیار کر لیں تاکہ یہ مجموعہ فقہ اس قانون کی طرح ہو جس کے تحت فیصلے کو محدود کر دیا جاتا ہے۔ پھر حالات کی تبدیلی کے لحاظ سے مصلحت و ضرورت کے تحت اس انتخاب کی توثیق یا اس میں تبدیلی ہوتی رہتی۔

چنانچہ عبداللہ ابن المقفع نے عباسی خلیفہ منصور کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ تمام فقہاء کے مجتہدات و آراء کو ایک جگہ جمع کرالے اور پھر اس میں بحث و تمحیص اور ترجیح کے بعد جو مناسب ہو اُسے انتخاب کرلے۔ ابن المقفع نے اپنے رسالے "رسالۃ الصحابۃ" میں قضاۃ کے فیصلوں کے اختلاف کی وضاحت کی ہے اور دکھایا ہے کہ کس طرح ایک ہی معاملے میں ایک قاضی کچھ فیصلہ کرتا ہے اور دوسرا قاضی کچھ اور۔ معاملات مالی اور نکاح و طلاق سب میں یہ اختلاف موجود ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے ایک خط میں منصور کو مشورہ دیتے ہوئے لکھتا ہے۔

"اگر امیر المومنین مناسب سمجھتے ہوں تو مختلف فیصلوں اور سنن نبوی کو ایک جگہ جمع کرنے کا حکم دیں اور اس میں ہر گروہ نے سنت و قیاس سے جو استدلال کیے ہیں وہ بھی اکٹھا کر لیے جائیں۔ پھر امیر المومنین ان پر غور کریں اور ان میں سے ہر ایک کے بارے میں اپنی خداداد بصیرت کے مطابق ایک فیصلہ کو نافذ کر دیں اور حکم فرما دیں کہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہ کیا جائے اور

اس طرح ایک جامع مجموعہ قوانین مرتب ہو جائے گا۔ خدا کی ذات سے اُمید ہے کہ
امیر المومنین کی رائے اور حکم کی بدولت سب لوگ اس پر متفق ہو جائیں گے۔"

بلاشبہ یہ بہت عمدہ مشورہ تھا۔ اگر اس پر عمل ہوا ہوتا تو امت مسلمہ کو ایک ایسا جامع قانون مل جاتا جو مختلف اجتہادی مسلکوں سے منتخب ہوتا اور اس میں ہر موضوع اور مسئلہ کے متعلق بہتر سے بہتر فیصلہ پیش کیا جاتا۔

خلیفہ ابوجعفر منصور اور اس کے بعد ہارون الرشید نے یہ ارادہ کیا تھا کہ امام مالک کے مسلک اور ان کی کتاب مؤطا کو دولت عباسیہ کا قانون ملکی قرار دے دیں۔ مگر امام مالک نے ان دونوں کو اس عمل سے باز رکھا۔ آپ نے فرمایا:

> "فروعی مسائل میں صحابہ کرام باہم اختلاف رائے رکھتے تھے۔ ان کے اقوال مختلف شہروں میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر ایک کا عمل درست تھا۔"

ابن المقفع کی رائے اس لحاظ سے درست تھی کہ اس سے ایک قضیہ میں متضاد فیصلوں کا امکان ختم ہو جاتا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہ تھے کہ وہ عوام کو کسی خاص مجتہد کے مسلک پر چلانا چاہتے تھے۔ تاہم یہ رائے بہت عمدہ تھی۔ اور اس کی افادیت اختلافِ اجتہاد کے ثمرات سے کہیں زیادہ خوشگوار ہوتی۔ جیسا کہ آپ کو آئندہ صفحات میں معلوم ہو جائے گا۔

۱۳۔ یہ ان لوگوں کے لیے جن میں دلیل و علت معلوم کرنے کی صلاحیت ہو۔ مگر عوام کے لیے تقلید ہی ضروری ہے ورنہ نراج کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔

۱۴۔ اس سلسلے میں امام مالکؒ کے قول کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ "کل یترك قوله ویؤخذ إلا الرسول"

۱۵۔ استاذ ابوزہرہ: مقدمہ الملکیۃ ونظریۃ العقد ص ۱۸

۱۶۔ ایک روایت میں اجمعوا العالمین اور دوسری میں اجمعوا له العابدین من المؤمنین ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہاں وہ اہل علم مراد ہیں جو اہل طاعت بھی ہوں۔ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ لیسا بمن یحتج بهما۔ مگر اس قول کی غرابت کے

باوجود اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۷۳-۷۴)

۱۷- اس موضوع پر مشہور مورخ رفیق بک العظم کے مقالہ "قضاء الجماعۃ و قضاء الفرد" کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

۱۸- فاضل مصنف کو فقہ کی کسی قدیم کتاب کی مثال دینا چاہیے تھا۔ "قدوری" اس کی عمدہ مثال ہے۔ (مترجم)

۱۹- اس موقع پر قابلِ فخر حنفی امام فقہ علاؤالدین الکاسانی (المتوفی ۵۸۷ھ) کا ذکر بہت مناسب معلوم ہوتا ہے جنھوں نے علاؤالدین سمرقندی کی کتاب "تحفۃ الفقہاء" کو وسعت دیکر "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" لکھی۔ اس میں امام کاسانی نے فقہ حنفی کی کتابوں سے مسائل منتخب کرکے انھیں ایک نئے انداز اور نئی ترتیب سے سات جلدوں میں مرتب کیا۔ بلاشبہ ان کا شمار علم فقہ کے مجددین میں ہے۔ (الحقوق المدنیۃ ج ۲ ص ۷)

۲۰- الفتاوی الہندیہ کا دوسرا نام فتاوی عالمگیری ہے۔ یہ فتاوی کی مشہور ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ یہ مغل بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی طرف منسوب ہے جس نے ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء تک ہندوستان پر حکومت کی۔ اس نے اپنے زمانے کے ممتاز علماے احناف کو شیخ نظام الدین کی زیر نگرانی اس عظیم الشان کتاب کی تالیف پر مامور کیا تھا اور اس کے لیے ایک علیحدہ کتب خانہ جمع کیا تھا۔ علماء نے تمام مسائل کے ساتھ ان کے متعلق نصوص شرعی اور استنادی حوالے بھی درج کر دیے ہیں۔ بلاشبہ یہ نہایت جامع کتاب ہے۔ مصر میں پہلی بار ۱۲۸۲ھ میں چھ جلدوں میں طبع ہوئی۔ اس کے بعد ۱۳۱۱ھ میں بولاق کے مطبع امیریہ میں چھپی (مترجم)

۲۱- ردالمحتار ج ۱ ص ۱۵۵۔ درمختار اور اس کے حاشیہ ردالمحتار باب الوقف میں مذکور ہے کہ شیخ ابوالسعود جو فقہ حنفی کے مشہور عالم اور جن کے فتاوی قابل اعتماد ہوتے ہیں۔ نیز وہ مملکت عثمانیہ کے (بعہد سلطان سلیمان و سلیم) قاضی اور مفتی فلسطین تھے۔ ان کے سامنے جو معاملات پیش ہوئے اور انھوں نے اس بارے میں اپنا فیصلہ دیا۔ اس میں مذکور ہے کہ

"بادشاہ کی طرف سے یہ فرمان نافذ ہوا ہے کہ مقروض اگر اپنی اس جائداد و مال کو وقف کرتا ہے جو قرض کی مقدار سے زیادہ نہیں ہے تو یہ وقف نافذ

نہ ہوگا۔ اس لیے کہ بہت سے لوگ محض قرض خواہوں سے بچنے کے لیے اپنی جائداد و مال وقف کر دیتے ہیں۔"

اس حکم کی بنیاد پر فقہاء نے اس وقف کے عدم نفاذ کا فیصلہ کیا حالانکہ کتب فقہ میں تصریحات موجود ہیں کہ مقروض شخص کا وقف کرنا درست ہے خواہ قرض اس کی پوری جائداد پر حاوی ہو۔ کیونکہ قرض اس کی ذات سے متعلق ہے۔ اس کے مال سے نہیں۔

(رد المختار ج ۳ ص ۳۹۵ باب الوقف)

اسی طرح فقہاء نے یہ تصریح کی ہے کہ "لقطہ" یعنی گم شدہ چیز اگر ایسی ہو جس پر کچھ خرچ کرنا پڑے مثلاً جانور یا غلام وغیرہ تو قاضی پانے والے کو حکم دے گا کہ وہ اسے فروخت کر دے اور اس کی قیمت اپنے پاس محفوظ رکھے یا پھر وہ یہ حکم دے گا کہ وہ اس کو کرایہ پر دیدے یا اس سے خود کام لے اور اس کا جو کرایہ یا اجرت ہو وہ اس کے اوپر خرچ کرے تاکہ اس چیز کے مالک پر اس کے اخراجات کا بار بہت زیادہ نہ ہو جائے۔

اور اگر یہ لقطہ کوئی مفرور غلام ہو تو قاضی اس کو مزدوری پر نہ لگائے تاکہ دوبارہ بھاگ نہ جائے بلکہ اس کو فروخت کر کے رقم مالک کے لیے محفوظ کرا دے اور یہ بیع مالک غلام پر نافذ ہوگی۔ یعنی جب اس کو علم ہو جائے اور مطالبہ کے لیے آئے تو اس بیع کو فسخ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ایسی بیع محکمۂ عدالت کے حدود اختیار میں داخل ہے۔

نصوص شریعت اور قواعد فقہ کے مطابق لقطہ کا عام حکم یہی ہے لیکن ردمختار میں قاضی ابو السعود کے فرمودات میں یہ بھی درج ہے کہ "عبد آبق" یعنی مفرور غلام اگر فوجی ہو تو اس کے بارے میں شاہی حکم یہ ہے کہ قاضی اس کو فروخت نہ کرے۔ تاکہ فوجی خدمت سے بھاگنے کے لیے غلام اس کو ذریعہ نہ بنا سکیں۔ اسی بنا پر ایسے غلاموں کی بیع صحیح ہے اور اگر خرید و فروخت ہوئی تو مشتری سے وہ واپس لے کر قیمت مسترد کر دی جائے۔

اسی طرح اگر عوام الناس کے بھاگے ہوئے غلام بہت نقصان پر فروخت کر دیے جائیں تو اس بارے میں بھی حکم سلطانی یہی ہے اسے اچھی طرح مستحضر رکھنا چاہیے۔

بہت اہم حکم ہے۔ (کتاب الاباق رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۵ - ۳۲۶)

ان تصریحات سے آپ پر واضح ہو گیا کہ شاہی امر و نہی نے مصلحت کی بنا پر ایک صحیح اور نافذ عقد شرعی کی صورت ہی بدل دی۔ چونکہ اولی الامر (حاکم وقت) نے اس کی ممانعت کر دی ہے۔ لہذا شرعی نقطۂ نظر سے بھی وہ باطل ہو جائے گا (کیونکہ شریعت نے اس کو یہ اختیار دیا ہے)

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ جن جزئیات کے متعلق یہ تصریحات پیش کی گئی ہیں وہ اتنی اہم نہیں ہیں جتنا کہ وہ ضابطہ اہم ہے جو مختلف احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔

مثلاً آج کل غیر منقولہ جائداد کے رجسٹریشن کے قوانین کے نفاذ کے بعد بیع و شراء وغیرہ کا رجسٹریشن کرانا لازمی ہے۔ بغیر رجسٹری کے طرفین کا معاملہ باطل متصور ہوتا ہے اب اس کا تقاضا ہے کہ رجسٹری آفس کے باہر جو معاملہ ہو، اس کو کالعدم قرار دیا جائے اور وہ نافذ نہ ہو سکے لہذا اب ضروری ہے کہ شریعت کی رو سے بھی اس حکم قانونی پر عملدرآمد ضروری قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ از راہ مصلحت و تنظیم حاکم وقت نے رجسٹری کی پابندی عائد کی ہے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بالکل بے محل ہے کہ اگرچہ قانون کی رو سے رجسٹری ضروری ہے لیکن چونکہ شریعت کی طرف سے کسی بیع کی صحت کے لیے رجسٹری کی شرط نہیں ہے۔ صرف زبانی ایجاب و قبول کافی ہے۔ لہذا بغیر رجسٹری کے جو معاملہ منعقد ہوگا وہ دیانۃً صحیح اور نافذ ہوگا۔

مثلاً ہمارے شامی قانون میں پرسنل لا کے مطابق تفریق بین الزوجین کے معاملہ میں عورت کی درخواست پر ہی غور کیا جائے گا اور اس کے مطابق فیصلہ بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا بعض حضرات کا یہ خیال کہ جن شوہر و بیوی میں قانون کے ذریعہ تفریق کرائی جاتی ہے چونکہ شرعاً معتبر نہیں ہے لہذا شرعی طور پر وہ اب بھی اپنے شوہر کے حبالۂ عقد میں رہے گی صحیح نہیں ہے۔

اس سے بھی اہم ایک دوسری مثال | اس بحث کی وضاحت کے لیے ہم فقہائے احناف کے اجتہادات سے ایک اور مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ صاحب الدر المختار نے کتاب البیوع

باب القرض کے آخر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ کم قیمت چیز بہت زیادہ قیمت میں قرض وصول کرنے کے سلسلے میں اگر خریدی جائے تو ضرورةً جائز ہے اور اس کو فقہا "بیع معاملہ" کہتے ہیں (حالانکہ جیسا آپ دیکھ رہے ہیں یہ قرض سے استفادہ کی ایک صورت ہے)

پھر اسی طرح صاحب الدر المختار نے کتاب البیوع باب (المرابحہ فصل قرض سے کچھ پہلے مرابحہ کے نام سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ دائن مدیون کے ہاتھ کوئی چیز زیادہ قیمت پر اس لیے فروخت کرے کہ وہ مدیون کی مطلوبہ مہلت کا بھی نفع اس سے حاصل کرے اس موقع پر درمختار اور اس کے حاشیہ پر فقہاے احناف کی یہ تصریح درج ہے۔

"اگر مقروض اس مدت سے پہلے قرض ادا کر دے جس کی وجہ سے مرابحہ کا معاملہ ہوا ہے۔ یا مرابحہ کے بعد مدت پوری ہونے سے پہلے ہی اس کا انتقال ہو جائے اور دائن نے مدیون کے ترکے سے اپنا قرض اس لیے چکا لیا کہ اب موت سے وہ مدت پوری ہو گئی تو ان صورتوں میں دائن کل رقم پانے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اتنی رقم اسے ملے گی جتنی اب تک گذری ہوئی مدت میں واجب ہوتی ہے۔ اگر اس نے پوری رقم لے لی ہے تو اسے بقیہ مدت کے بہ قدر رقم واپس کرنی ہوگی"

ابن عابدین نے اس موقع پر صاحب قنیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ فقیہ وقت شیخ نجم الدین سے بھی اس بارے میں پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی اس کا فتویٰ دیتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا۔" ہاں" اور ایسا ہی فتوی حانوتی مفتی روم، ابوسعود اور شیخ حامد العمادی نے اپنے فتادی حامدیہ میں دیا ہے۔

خط وکتابت کرتے وقت براہ کرم نمبر خریداری ضرور لکھیے۔

ندوۃ العلماء

ایک دینی و تعلیمی تحریک

(۲)

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

ندوۃ العلماء کا اجلاس ششم ۱۳،۱۴،۱۵ ذی قعدہ ۱۳۱۶ھ مطابق ۲۶، ۲۷، ۲۸ مارچ ۱۸۹۹ء شاہجہانپور میں منعقد ہوا جس میں پہلے دن مولانا عبدالحی مددگار ناظم ندوۃ العلماء نے سالانہ روداد پیش کی اور پھر دوسرے دن انھوں نے دارالعلوم کی پہلی سالانہ رپورٹ پیش کی جس میں ایک وسیع کتاب خانہ کے قیام پر زور دیتے ہوئے دارالعلوم کی یہ حالہ کیفیت یوں پیش کی :

" ۶۰ طالب العلم مندرجہ فہرست ہیں، ۱۵ طالب العلم دارالاقامہ (بورڈنگ ہاؤس) میں رہتے ہیں، دارالاقامہ میں جو طالب العلم رہتے ہیں ان کو مکان، فرش اور کھانا دیا جاتا ہے، کھانا سب کو ایک دسترخوان پر بلا امتیاز ایک طرح کا کھلایا جاتا ہے... کتب خانہ بھی ہے، احاطہ مدرسہ میں طلبہ .... ورزش کرتے ہیں، ان میں خوش سلیقگی، بلند نظری، خوبی اخلاق، پابندی شریعت کے اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ نماز پنجگانہ جماعت کے ساتھ مسجد میں پڑھائی جاتی ہے۔"[۳۵]

اس اجلاس کی ایک خاص بات یہ تھی کہ لوگوں نے دل کھول کر ندوۃ العلماء کے لیے چندے دیے اور جائدادیں وقف کیں نیز احمد زماں خاں صاحب مہتمم مدرسہ اسلامیہ بلرامپور نے اپنے مدرسہ کو ندوہ کے حوالے کر دینے کی تجویز پیش کی جو باتفاق آرا منظور ہوئی۔ اس اجلاس کے کچھ دنوں بعد ۲۱ محرم ۱۳۱۷ھ کے جلسہ انتظامیہ میں مولانا فاروق چریا کوٹی کو دار العلوم کا مہتمم اور مولانا حفیظ اللہ کو نائب مہتمم مقرر کیا گیا مگر موخر الذکر نے کچھ دنوں بعد معذرت کر لی۔

علامہ شبلی نعمانی نے دار العلوم کا جو خاکہ مرتب کیا تھا اس کا مختصر تذکرہ اوپر آ چکا ہے[۳۶]۔ اس میں زیادہ زور اس بات پر تھا کہ طلبہ ایک طرف علوم دینیہ میں ملکہ تامہ حاصل کریں تو دوسری طرف علوم عصریہ سے اس قدر آشنا ہوں کہ دنیاوی حالات سے پورے طور پر باخبر رہ سکیں۔ نصاب درس کے علاوہ دیگر امور میں بھی یہی کوشش کی گئی تھی کہ طلبہ میں بلند ہمتی، بالغ نظری اور وسعت فکر پیدا ہو۔ اسی غرض سے علامہ نے جلسہ انتظامیہ منعقدہ اگست ۱۸۹۹ء میں دار العلوم کے نصاب میں انگریزی داخل کرنے کی تحریک کی تھی مگر اس وقت علماء کے تشدد کا یہ عالم تھا کہ تحریک منظور ہونا تو درکنار علامہ کے شدید اصرار کے باوجود درج روداد بھی نہ ہو سکی جس کا انھیں بیحد رنج و قلق ہوا[۳۷]۔ اور ارباب ندوہ کے اس برتاؤ نے انھیں ایک حد تک ندوہ سے کنارہ کش ہونے پر مجبور کر دیا۔ اسی دل برداشتگی کے عالم میں ۱۳ ر اکتوبر ۱۸۹۹ء کو مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کو لکھا کہ ' اگر آپ یہ چاہتے ہیں کہ ندوہ کی خدمت کر سکوں تو پندرہ روز کے لیے لکھنؤ میں آ کر قیام کیجیے۔ میں کارروائی اور طرز عمل کا نقشہ پیش کروں گا اس پر رائے دیجیے اور ارکان بھی پورے غور و فکر کے ساتھ بحثیں کریں پھر جو امر منتقع قرار پائے، اس پر عمل کیا جائے اور اس کا خاکہ ڈالا جائے۔ اس وقت جس طرح کام ہو رہا ہے اس میں شریک ہونا قومی گناہ سمجھتا ہوں اور لطف یہ ہے کہ بڑے بڑے ارکان کے نزدیک وہی معراج خیال ہے پھر میری کھپت وہاں کیوں کر ہو سکتی ہے[۳۸]۔"

اس کے بعد پھر ۲۸ ر دسمبر ۱۸۹۹ء کو موصوف ہی کو لکھتے ہیں کہ " اگر آپ اور ارکان (ندوہ)

مجھ سے کام لینا چاہتے ہیں تو بتائیں کہ میں کیا کام کروں، میری جو تجویزیں ہیں وہ وہاں چلنے نہ پائیں گی البتہ یہ ہوگا کہ گروہ بندیاں اور نزاعیں قائم ہوں تو پھر لڑنے جھگڑنے سے کیا فائدہ؟[۳۹]"

شاید انھیں حالات سے متاثر ہوکر مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا تھا کہ "دنیا میں تمام کام کسی حقیقت اور اصول کے ماتحت ہوتے ہیں لیکن ندوہ کی حالت ابتدا سے عجیب رہی ہے۔ مقصد کی رفعت و علو کا تو یہ حال کہ آج عالم اسلام میں اصلاح و ترقی کی جتنی تحریکیں ہیں ان میں سے کسی کا مقصد بھی اس درجہ صحیح و حقیقی اور متعین العلاج نہیں ہوسکتا جیسا کہ ندوہ کا لیکن طریق کار کا یہ عالم کہ نہ تو اسے کوئی متفق عقیدہ حاصل اور نہ کوئی متحد اصول موجود۔ صرف 'دفع الوقتی' اور 'التوا' کے دو نو ایجاد طریق عمل تھے جن پر ان کے تمام کام چل رہے تھے یعنی ہمیشہ اس کی زندگی کے اساسی سوال کو آئندہ کر کے تھوڑا بہت کر لینا۔[۴۰]"

یہی اسباب تھے کہ مولانا شبلی نے ایک عرصہ تک جلسۂ انتظامیہ میں شرکت نہیں کی، بالآخر ۸، ۹ جمادی الثانی ۱۳۱۷ھ کے جلسہ میں شرکت اور ان کی سعی سے پہلی بار انگریزی تعلیم کی تجویز منظور ہوئی اور اس طرح ان کی ایک دیرینہ خواہش پوری ہونے کی صورت پیدا ہوئی۔ شوال ۱۳۱۸ھ کے جلسۂ انتظامیہ میں ندوہ میں انگریزی تعلیم کی تجویز ایک بار پھر پیش ہوکر منظور ہوئی لیکن بعض معزز اراکین کی مخالفت بدستور جاری رہی اور عملدرآمد کا معاملہ ٹلتا رہا اور یہ ردوکد کافی عرصے تک جاری رہی۔ مولانا انھیں حالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ۲۵ مئی ۱۹۰۱ء کو مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو لکھتے ہیں کہ "ایک ہمارے روشن خیال شروانی ہیں کہ میں اپنا امام کہتا ہوں، ان کا یہ حال ہے کہ انگریزی کے نام سے ان کو لرزہ آتا ہے، بڑی مشکل سے مسلمانوں کے پھسلانے کو تجویز پر راضی ہوئے تو عملدرآمد میں حیران ہیں حالانکہ تمام طالب علموں کو انگریزی پڑھانا مقصود نہیں، نہ میرا یہ خیال ہے، صرف اس قدر مقصود ہے کہ دو چار لڑکے انگریزی بھی پڑھیں[۴۱]"۔ بالآخر طویل بحث و مباحثہ کے بعد ربیع الاول ۱۳۱۹ھ سے دارالعلوم میں ابتدائی انگریزی کی تعلیم شروع ہوئی۔

ندوۃ العلماء کا اجلاس ہفتم۔ ۱۰ر ۱۱ر ۱۲ر رجب ۱۳۱۸ھ مطابق ۴ر ۵ر ۶ر نومبر ۱۹۰۰ء پٹنہ میں منعقد ہوا جو اپنی آپ مثال تھا، اس میں ہر مکتب فکر کے لوگ، علماء وکلا، ادباء، اخبار نویس، تاجران اور طلبہ شریک تھے اور سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ جدید طبقے کے نمایندوں نے بھی علماء کے شانہ بشانہ حصّہ لیا اور کافی دل جیبی کا مظاہرہ کیا، اس طرح ان دونوں طبقوں کو ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع ملا اور بہت سے پردے اُٹھے اور غلط فہمیاں دُور ہوئیں۔ اس اجلاس کی اہمیت کا اندازہ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے آخر میں شکریے کی تقریر کے ان الفاظ سے کیا جا سکتا ہے:

"حضرات! ابتدا ہی سے میں اس ندوۃ العلماء کے ناچیز خدام میں ہوں، اس لیے شروع سے آج تک جتنے جلسے لکھنؤ وغیرہ میں ہوئے سب میں شریک ہوا، میں نے نہ صرف ندوۃ العلماء کے جلسے دیکھے ہیں بلکہ مسلمانوں کی دوسری انجمنوں میں شریک ہوتا رہا ہوں اور ایجوکیشنل کانفرنس کے بھی بہت سے جلسے دیکھے ہیں اس لیے اس قسم کی مجالس کا مجھے جو تجربہ ہے وہ کم نہیں ہے۔ میں بلا تصنع سچے دل سے کہتا ہوں کہ جو حالت میرے دل پر یہاں طاری ہوئی اور جو اثر یہاں پیدا ہوا، کفی باللہ شہیداً ایسا کبھی نہیں پیدا ہوا۔"[۴۲]

اس اجلاس کے بعد مولانا سید محمد علی، ناظم ندوۃ العلماء نے ۲۸ر رجب ۱۳۱۸ھ کو مولانا عبدالحی مددگار ناظم اور مولانا عبداللطیف رحمانی مدرس دارالعلوم کے نام دارالعلوم کے نصب العین کی وضاحت میں جو مشترکہ خط لکھا وہ کافی اہمیت کا حامل ہے جس میں مولانا نے ان چار چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا تھا:

۱۔ جزئیات سے گہری اور علمی واقفیت جو کہ ایک تجربہ کار اور کامیاب قائد اور رہنما کے لیے بیحد ضروری ہے۔

۲۔ دور اندیشی اور وسیع النظری۔

۳- اعتدال اور توازن

۴- علوم قرآن اور ادب عربی پر خاص زور

نصاب کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ" ابتدائی درجہ میں دینیات کا بہت خیال رکھیے، نصاب میں عمدہ کتابیں ہوں۔ عقائد کی عمدگی سے تعلیم دی جائے مگر اس طرح کہ نئی تعلیم کے مناسب ہو، قرآن مجید کی طرف زیادہ توجہ رہے۔ ایسا ضرور کیجیے کہ ابتدائی درجہ کا طالب علم قرآن مجید کی تفسیر سے عاری نہ رہے۔"[۴۴]

ایک طرف ارباب ندوۃ العلماء اس کے دارالعلوم کی تعلیم کو نئی تعلیم کے مناسب بنانے کی جد و جہد کر رہے تھے۔ دوسری طرف حکومت صوبہ جات متحدہ علامہ شبلی نعمانی اور منشی اطہر علی کاکوروی سے کچھ بدگمان ہوگئی اور چونکہ یہ دونوں حضرات ندوہ سے براہِ راست وابستہ تھے اس لیے اس کا اثر بالواسطہ ندوۃ العلماء پر بھی پڑا، ان حالات اور کچھ دیگر وجوہ کی بنا پر یہ دونوں حضرات حیدر آباد چلے گئے، ناظم ندوۃ العلماء مولانا سید محمد علی سفر حج پر روانہ ہو گئے اور کچھ دنوں قائم مقام ناظم کی حیثیت سے کام کرنے کے بعد مولانا عبدالحق حقانی ۹ر فروری ۱۹۰۱ء کو خانگی ضروریات کے پیش نظر مستعفی ہو گئے اور اب ندوہ کا سارا بار مولانا سید عبدالحی اور ان کے رفقا کے کاندھوں پر پڑ گیا۔

اسی انتشار کے عالم میں ندوۃ العلماء کا آٹھواں اجلاس ۲۳ر۲۴ر۲۵ر۲۶ر شعبان ۱۳۱۹ھ مطابق ۵ر۶ر۷ر۸ر دسمبر ۱۹۰۱ء کلکتہ میں منعقد ہوا اور یہ پہلا اجلاس تھا جو چار یوم تک جاری رہا۔ البتہ مولانا شبلی نعمانی رخصت نہ مل سکنے کے باعث اور مولانا محمد علی سفر حج سے واپسی کے بعد اجلاس میں شرکت کی غرض سے کلکتہ پہنچ کر بوجہ علالت شریک اجلاس نہ ہو سکے البتہ اجلاس بہت کامیاب رہا۔ اور اس کے بعد ہی شوال ۱۳۱۹ھ مطابق فروری ۱۹۰۲ء دارالعلوم نے ترقی کا ایک قدم اور بڑھایا۔ ابھی تک دارالعلوم میں صرف ابتدائی تین درجوں میں تعلیم ہو رہی تھی۔ اس سال ایک چوتھا درجہ متوسط سال اول اور کھلا[۴۴] اور اگلے سال متوسط کے دوسرے درجہ کا افتتاح ہوا۔[۴۵]

اگرچہ دارالعلوم کے درجوں میں اضافہ ہو رہا تھا مگر اس کے اصلاح نصاب کی

طرف کوئی خاص پیش رفت نہیں ہو رہی تھی نیز اس کی ترتیب و ترمیم کے لیے کوئی خاص مجلس نہ تھی مجلس منتظمہ ہی تجربہ کار حضرات کے مشورے سے یہ خدمت انجام دیتی تھی چنانچہ ۱۹۰۲ء میں اس غرض سے ایک خاص مجلس قائم کی گئی اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو اس کا معتمد بنایا گیا۔ ارکان میں مولانا محمد فاروق چریا کوٹی اور عبداللہ ٹونکی وغیرہ تھے۔[۴۶] البتہ اس مجلس میں مولانا شبلی کو شریک نہیں کیا گیا جس کا انھیں شدید احساس ہوا۔ مزید برآں ۱۶ ربیع الثانی ۱۳۲۰ھ کے جلسۂ انتظامیہ نے ندوۃ العلماء کی جانب سے 'الندوۃ' نامی ایک رسالہ نکالنے کی تجویز منظور کی اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو اس کا ایڈیٹر مقرر کیا جبکہ مولانا شبلی نعمانی بھی اس خدمت کو بحسن و خوبی انجام دے سکتے تھے۔ مولانا کو یہاں بھی اپنے ساتھ ناانصافی کا احساس ہوا چنانچہ مولانا شروانی کو اپنے ۲۴ راگست ۱۹۰۲ء کے مکتوب میں تحریر کیا: "ندوہ کی نسبت ہمیشہ میرا یہی خیال رہا اور سچ یہ ہے کہ صرف ندوہ کے لیے میں نے کالج چھوڑا.... اب آپ لوگوں کی کیفیت یہ ہے کہ جس کام پر میں نے برسوں غور کیا اور اس کے سامان بہم پہنچائے ہیں، اس کو اچھی طرح کر سکتا ہوں، اس میں بھی آپ ہاتھ لگانے نہیں دیتے۔ رسالہ ندوہ اور نصاب تعلیم دونوں چیزیں میرے خاص مذاق کی تھیں اور شاید اسی کام کو کسی قدر انجام بھی دے سکتا تھا مگر دونوں سے آپ نے مجھے الگ رکھا۔ مجھ کو ان کی شرکت سے عزت و ناموری مقصود ہوتی تو اس کے لیے علی گڑھ سے بہتر میدان نہیں۔ مقصود یہ تھا کہ یہ کام اچھی طرح انجام پائے لیکن آپ لوگ ایسا ڈرتے ہیں کہ میں شریک ہوا نہیں کہ مذہب اور طرزِ تعلیم کو الٹ دیا۔ بہرحال مجھ کو کسی کے ظن پر اعتراض نہیں لیکن جب یہ کیفیت ہے تو بلا فائدہ دخل در معقولات سے کیا حاصل۔ مجھ کو اب ندوہ سے معاف کر دیجیے۔ مجھ سے اب نقارچی کا کام لینا مقصود ہے تو اور بھی بہت لوگ ہیں[۴۷]۔"

یہ دو واقعات ان باہمی اختلافات کا نمونہ ہیں جن سے تحریک ندوۃ العلماء اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل ہی میں دوچار ہونا شروع ہو گئی تھی۔ سرسید اور علی گڑھ تحریک کے بارے میں علماء کے ایک طبقہ کی جو شکایات تھیں ایک حد تک وہی شکایات

علامہ شبلی سے بھی تھیں، غالباً یہی وجہ تھی کہ منشی اطہر علی صاحب نے ایک جلسۂ انتظامیہ میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ "مولانا شبلی کو جلسوں میں تقریر کرنے سے باز رکھا جائے[۴۳]۔" درحقیقت اس وقت ہندوستان میں دو متضاد خیالات پائے جاتے تھے، ایک خیال سر سید اور ان کے رفقا کا تھا کہ کالج کے طلبہ میں بلند ہمتی اور بلند خیالی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ انگریزی طور وطریق اور وضع اختیار کریں تاکہ ان میں حاکمانہ روح پیدا ہو۔ اسی بنا پر انھوں نے جدید انگریزی تعلیم کے علاوہ مسلمانوں میں ہر ایسی تعلیم کی ترویج کو بھی مضر گردانا جو اُن کو انگریزی تعلیم و تہذیب سے ہٹائے اور اسی لیے انھوں نے ۱۸۸۱ء میں پنجاب میں بننے والے مشرقی نظام تعلیم کی مخالفت کی تھی نیز ۱۸۸۹ء میں الہ آباد یونیورسٹی کے ماتحت علوم مشرقیہ کے امتحانات کی بھی مخالفت کی تھی۔ دوسرا طبقہ قدامت پسند علماء کا تھا جو انگریزی طور وطریق تو کجا انگریزی زبان وعلوم کی تعلیم کو بھی کفر وارتداد تصوّر کرتا تھا اور مسلمانوں کے مسائل کا حل قدیم طریقے کے مطابق خالص مذہبی تعلیم کو سمجھتا تھا۔

اس بعد المشرقین کو کم کرنے اور دونوں طبقوں کے درمیان حائل ہونے والی وسیع خلیج کو پُر کرنے کی غرض سے ندوۃ العلماء کا قیام عمل میں آیا تھا جس کا ایک اہم مقصد نصاب درس اور طریقۂ تعلیم کی اصلاح بھی تھا۔ مسودہ دارالعلوم میں نصاب درس کے متعلق ندوۃ العلماء کا تخیل صفحات بالا میں پیش کیا جا چکا ہے لیکن اراکین کے نظریاتی اختلافات کی وجہ سے دارالعلوم کا نصاب ایک مدّت تک قدیم طریقہ پر ہی چلتا رہا۔ ایک طرف اراکین کا وہ طبقہ تھا جس کے سرگروہ مولانا سید محمد علی، ناظم ندوۃ العلماء تھے جو ندوۃ العلماء کے تخیل نصب العین کے حامی ہونے کے باوجود ماحول کے اثرات سے مجبور ہو کر ان پر عمل پیرا ہونے میں متامل تھے اور 'دفع الوقتی' سے کام لینا چاہتے تھے۔ دوسری طرف مولانا شبلی اور ان کے حامی تھے جو اعتدال کی راہ اختیار کرنا چاہتے تھے۔ مولانا شبلی کے نزدیک مشرقی علوم اور عربی تعلیم مسلمانوں کے ملی وجود کا ایک اہم جزو تھی چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ "میں اگرچہ نئی تعلیم کو پسند کرتا ہوں تاہم پرانی تعلیم کا سخت حامی ہوں اور میرا خیال ہے کہ مسلمانوں کی "قومیت" قائم

رکھنے کے لیے پرانی تعلیم ضروری اور سخت ضروری ہے[49]۔" البتہ وہ عربی مدارس میں رائج قدیم نصاب درس وطریقۂ تعلیم کے بھی سخت خلاف تھے۔ اسی لیے ندوۃ العلماء کے مقاصد کے پیشِ نظر وہ ابتدا ہی سے دار العلوم میں ایک انقلابی نصاب درس جاری کرنے کے لیے کوشاں تھے جس میں جدید طریقہ پر علوم عربیہ و اسلامیہ کی تعلیم کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان اور علوم عصریہ کی تعلیم بھی شامل ہو لیکن مولانا کی ان تجاویز کو بلطائف الحیل ٹالا جاتا رہا اور منظوری کے بعد بھی ایک عرصہ تک ان کو عملی جامہ نہ پہنایا جاسکا۔ بظاہر انگریزی تعلیم کا اجراء، مجلس نصاب کی رکنیت اور رسالہ الندوہ کی ایڈیٹری ہی مولانا شبلی اور مولانا سید محمد علی کے باہمی اختلافات کا سرچشمہ تھے ورنہ دونوں کو اگر غیر جانب داری سے کردار کے آئینے میں علٰحدہ علٰحدہ دیکھا جائے تو دونوں اخلاص، ہمدردی اور جاں نثاری کا پیکر نظر آئیں گے اور دونوں دل وجان سے ملّتِ اسلامیہ کی خدمت کرنا چاہتے تھے۔

ان اختلافات کے باوجود ۶، ۷، ۸ رجب ۱۳۲۰ھ مطابق ۹، ۱۰، ۱۱ اکتوبر ۱۹۰۲ء کو جب امرتسر میں ندوۃ العلماء کا نواں اجلاس ہوا تو علامہ شبلی نے اس میں شرکت کی اور اپنا ایک فارسی ترکیب بند پڑھا جس کے ساتویں بند میں ندوۃ العلماء کے مقاصد کو بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا گیا تھا۔[50] اس کے علاوہ ندوۃ العلما کی ضرورت پر بھی پرزور تقریر کی۔ ان کے علاوہ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے بھی ندوۃ العلماء کے اغراض ومقاصد پر بڑی موثر تقریر کی اور عوام کے شبہات رفع کرنے کے ساتھ ساتھ مخالفین کے اعتراضات کے بھی معقول جوابات دیئے۔[51] اجلاس عام کے بعد علماء کی مجلس خاص میں نصاب تعلیم کے مسئلہ پر طویل بحثیں ہوئیں جن میں مولانا شبلی نے بھی شرکت کی اور انھیں مجلس نصاب کا رکن قرار دیا گیا۔ بعد ازاں ۱۶ مارچ ۱۹۰۳ء کے جلسۂ انتظامیہ میں مولانا کو دار العلوم کا معتمد منتخب کیا گیا البتہ چونکہ مولانا ان دنوں آنہ سکتے تھے اس لیے عارضی طور پر منشی اطہر علی کو معتمد مقرر کیا گیا اور جب مولانا لکھنؤ تشریف لے آئے تو ۱۵ صفر ۱۳۲۳ھ (اپریل ۱۹۰۵ء) کو انھیں باقاعدہ معتمد تعلیم مقرر کیا گیا[52] اور اس سے قبل ۱۰ شعبان ۱۳۲۱ھ

کے جلسۂ انتظامیہ میں انھیں الندوۃ کا ایڈیٹر بھی مقرر کیا جا چکا تھا۔[53]

اس طرح رفتہ رفتہ علامہ شبلی کی شکایات کا تو ازالہ ہوگیا البتہ ان کا نام معتمد کی حیثیت سے منظور ہو جانے کے بعد مولانا سید محمد علی نے رسمی طور پر نظامت سے اپنا استعفا پیش کر دیا لیکن ان کے اصرار کے باوجود اسے منظور نہیں کیا گیا۔ بالآخر ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ مطابق ۱۹ جولائی ۱۹۰۳ء کے جلسۂ انتظامیہ نے مولانا کے مسلسل اصرار اور بیماری و معذوری کی بنا پر استعفا منظور کر کے عارضی طور پر مولانا مسیح الزماں کو ناظم اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری کو نائب ناظم مقرر کیا[54] اور اس طرح تحریک ندوۃ العلماء ایک دردمند، مخلص اور لائق ذمہ دار کی خدمات سے محروم ہوگئی۔

اب تک ندوۃ العلماء کے اجلاس شمالی ہند میں ہی ہوتے رہے تھے البتہ پہلی بار مدراس میں دسواں اجلاس ۱۴، ۱۵، ۱۶ شوال ۱۳۲۱ھ مطابق ۳، ۴، ۵ جنوری ۱۹۰۴ء منعقد ہوا جبکہ وہاں ندوہ کی مخالفت زوروں پر تھی، اس اجلاس کی صدارت مولانا عبدالحق حقانی نے کی، مولانا محمد علی مونگیری، سر عبدالقادر، علامہ شبلی نعمانی، شاہ سلیمان پھلواروی اور خواجہ حسن نظامی وغیرہ نے شرکت کی اور موخر الذکر نے اس موقع پر ایک دلچسپ تقریر کی جس میں فرمایا:

"آج ایک گالی نامہ شائع ہوا ہے جس میں نام بنام شرکاء ندوۃ العلما کو گالیاں دی گئی ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ ان میں میرا نام بھی ہوگا مگر باوجود تلاش کے نہیں ملا، مجھ کو اپنی اس بدنصیبی پر حسرت ہوئی، لہذا میں دو روپیہ چندہ رکنیت کے طور پر پیش کرتا ہوں تاکہ میرا نام اگر اس وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے کہ میں ندوہ کا رکن نہیں ہوں تو اب شامل کر لیا جائے۔"[55]

اس اجلاس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ مولانا شبلی، مولانا محمد علی مونگیری اور مولانا عبدالحی الحسنی و دیگر ارکان میں دوبدو گفتگو ہوئی اور باہمی غلط فہمیاں دور ہوئیں اور بالآخر نصاب کا مسئلہ بھی طے ہوا کہ مولانا شبلی، مولانا عبدالحی الحسنی اور مولانا عبدالقیوم حیدرآبادی مل کر بنائیں نیز رسالہ "الندوہ" نکالنے کی تجویز کو بھی آخری شکل دی گئی۔

البتہ چونکہ ندوۃ العلماء کا دفتر اس وقت آدھا شاہجہانپور میں اور آدھا لکھنؤ میں ہونے کی وجہ سے دفتری انتشار تھا اس لیے الندوہ کو بھی اس سے دوچار ہونا پڑا۔ مقام اشاعت شاہجہانپور قرار پایا اور طباعت کا انتظام آگرہ کے مطبع مفید عام میں ہوا اور اس کے دو ایڈیٹر قرار پائے۔ ایک مولانا شبلی نعمانی جو اُن دنوں حیدر آباد میں تھے اور دوسرے مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی جو علی گڑھ میں تھے۔ رسالے کا مقصد علوم اسلامیہ کا احیاء، تطبیق معقول و منقول اور علوم قدیمہ و جدیدہ کا موازنہ[56] قرار پایا اور بالآخر اس کا پہلا شمارہ اگست ۱۹۰۴ء مطابق جمادی الاولیٰ ۱۳۲۲ھ میں شائع ہوا جو ۳۲ صفحات پر مشتمل تھا۔

اس شمارے میں علوم اسلامیہ کی تجدید، معقول و منقول کی تطبیق، عربی نصاب تعلیم کی اصلاح کی ضرورت اور علوم قدیمہ و جدیدہ کے موازنہ پر بہت محققانہ مضامین شائع ہوئے زیادہ تر مضامین مولانا شبلی ہی کے قلم کے ہیں۔ سید سلیمان ندوی کے الفاظ میں 'الندوہ' کا "سب سے بڑا فیض یہ ہے کہ اس نے علماء کرام کے خیالات میں انقلاب پیدا کیا اور ان کو کتنی ہی ناگواری ہوئی ہو اور ان کی پیشانی پر کتنے ہی بل پڑ گئے ہوں لیکن انھوں نے اس کو پڑھا اور اس کے پڑھنے پر مجبور ہوئے۔ اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ علماء کے سامنے جدید مباحث کا دروازہ کھلا۔ اسلام اور علوم اسلامیہ کی خدمت کے نئے طریقے ان کو نظر آئے۔ زبان و بیان کے انداز اور پیرائے معلوم ہوے اور جو اس کو پسند کرتے تھے وہ بھی اور جو نہیں پسند کرتے تھے وہ بھی اس کو پڑھ کر اس کے مطابق لکھنے کی کوشش کرنے لگے۔"[57]

'الندوہ' کا اثر خصوصیت سے نوجوان علماء اور قریب فارغ التحصیل طلباء پر بیحد پڑا، خود دارالعلوم کے طلبہ کو اس رسالے سے بڑا فائدہ پہنچا اور بہت سے طلبہ کی مضمون نگاری کی بسم اللہ اسی رسالے سے ہوئی جو بعد میں آسمان صحافت پر چمکے اور نامور مصنف بنے اور اس نے کچھ ایسے لوگوں کو بھی متعارف کرایا جو آگے چل کر علم و فن کے ستارے ثابت ہوئے۔ اس سلسلے میں خاص طور پر علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا

ابوالکلام آزاد، مولانا عبداللہ عمادی، مولانا عبدالسلام ندوی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی قابل ذکر ہیں، جون ۱۹۰۵ء میں مولانا عمادی کو اس کی ادارت سپرد ہوئی اور اکتوبر ۱۹۰۵ء سے مارچ ۱۹۰۶ء تک مولانا آزاد اس کے سب اڈیٹر رہے اس کے بعد وہ امرتسر چلے گئے اور الندوہ کی ذمہ داری سید سلیمان ندوی نے سنبھالی جو اس وقت سالِ آخر کے طالب علم تھے اور اس کو انھوں نے مارچ ۱۹۰۸ء تک انجام دیا۔ درمیان میں اس کی ذمہ داری مولانا عمادی نے دوبارہ سنبھالی اور پھر اگست ۱۹۰۸ء سے فروری ۱۹۱۰ء تک سید سلیمان ندوی اس کے سب اڈیٹر رہے۔ اس کے بعد اس کی ذمہ داری مولانا عبدالسلام ندوی کے سپرد ہوئی جو ندوہ کے نئے فارغ التحصیل طالب علم تھے۔ اگست ۱۹۱۱ء میں سید سلیمان ندوی تیسری بار الندوہ کے سب اڈیٹر ہوئے اور مئی ۱۹۱۲ء میں اس کے اس دور کا خاتمہ ہوا جس کا آغاز شبلی نعمانی اور حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے کیا تھا اور مئی ۱۹۱۲ء کے پرچے کے بعد جب مولانا شبلی نے اس کی ادارت سے استعفا دے دیا تو مولوی عبدالکریم مدرس دارالعلوم اس کے اڈیٹر مقرر ہوئے مگر ان کی ادارت میں صرف دسمبر ۱۹۱۲ء تک نکل سکا۔ اور بالآخر الندوہ بھی انھیں اختلافات سے دوچار ہوکر جن سے تحریک ندوۃ العلماء دوچار تھی جنوری ۱۹۱۳ء سے جون ۱۹۱۴ء تک بند رہا۔ جولائی ۱۹۱۴ء سے دوبارہ نکلنا شروع ہوا اور مولوی اکرام اللہ خاں ندوی نے ادارت کی ذمہ داری سنبھالی اور بالاخر دسمبر ۱۹۱۶ء میں بارہویں جلد پر اس دور کا بھی اختتام ہوگیا اور کافی عرصہ تک بند رہنے کے بعد جنوری ۱۹۴۰ء سے علامہ سید سلیمان ندوی کی زیر نگرانی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی اور مولانا عبدالسلام قدوائی کی زیر ادارت نئی آب وتاب کے ساتھ نکلنا شروع ہوا مگر ۱۹۴۲ء کے چند شماروں[۵۸] کی اشاعت کے بعد یہ علمی وتحقیقی رسالہ پھر شائع نہ ہوسکا جس کا خلا اب بھی محسوس کیا جا رہا ہے اور ضرورت ہے کہ اردو میں کوئی ماہنامہ ندوۃ العلماء کی ترجمانی کرے۔

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے مولانا شبلی نے اپریل ۱۹۰۵ء میں دارالعلوم کے معتمد تعلیمات کی ذمہ داری سنبھالی اور سب سے پہلے اصلاح نصاب پر توجہ دی اور اجلاس

مدراس کی مقررکردہ مجلس نصاب نے ایک جدید نصاب تیار کیا جس میں حسب ذیل خصوصیات کا خاص لحاظ رکھا گیا :

۱- ادب عربی اور فن بلاغت پر خاص زور دیا گیا اور مختصر المعانی کے علاوہ دلائل الاعجاز، اعجاز القرآن اور نقد الشعر وغیرہ داخل نصاب کی گئیں۔

۲- تفسیر البیضاوی و کچھ جدید تفاسیر داخل نصاب کی گئیں۔

۳- عقائد کے نصاب پر نظر ثانی کر کے امام رازی کی "معالم فی اصول الدین" داخل کی گئی۔

۴- فلسفہ میں ہدیہ سعیدیہ اور شرح حکمۃ العین کے علاوہ شرح حکمۃ الاشراق داخل کی گئی۔

۵- اسرار شریعت میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجۃ اللہ البالغہ داخل کی گئی۔

۶- علوم عصریہ میں جدید سائنس داخل نصاب کی گئی۔

۷- انگریزی کی تعلیم لازمی قرار دی گئی۔

لیکن چونکہ اصلاح نصاب کا مسئلہ اراکین ندوۃ العلماء کے درمیان برابر بابہ النزاع بنا رہا تھا اور ایک طبقہ قدیم نصاب میں کسی قسم کی تبدیلی گوارہ کرنے کے لیے تیار نہ تھا اس لیے نصاب کے تیار ہو جانے کے بعد بھی اس کو عملی جامہ پہنانے میں کافی دقت ہوئی اور بالآخر اس کے اجرا کے لیے مولانا کو مجبوراً اپنے اختیارات خصوصی استعمال کرنا پڑے۔

اجلاس مدراس کے بعد انتظامی ردو بدل اور مولانا شبلی کی دار العلوم کی عمارت اور اس کی تعمیرات میں مصروفیت کی باعث ۱۹۰۵ء میں ندوۃ العلماء کا سالانہ اجلاس منعقد نہ ہو سکا تھا اس لیے گیارہواں اجلاس مارچ ۱۹۰۶ء میں بنارس میں منعقد ہوا جس میں علاوہ حسب معمول تقاریر وغیرہ کے ایک علمی نمایش کا اہتمام کیا گیا تھا جس میں شاہی فرامین، قطعات، قلمی نوادرات، آلات ہیئت و دیگر اسلامی یادگاروں کی نمایش کی گئی تھی جس کی مناسبت سے مولانا شبلی نے اسلامی یادگاروں کی اہمیت و تاریخ

پر تقریر بھی کی تھی۔

ابھی تک دار العلوم کی کوئی مستقل آمدنی نہ تھی۔ سالانہ جلسوں اور سفراء کے ذریعہ وصول شدہ رقوم ہی سے کام چلتا تھا کچھ امداد حیدرآباد و بھاولپور سے ملتی تھی۔ مولانا کی کوششوں سے ریاست بھوپال سے بھی پچاس روپے ماہوار امداد حاصل ہوئی جو اس زمانے میں گرانقدر تھی نیز حکومت نے بھی نومبر ۱۹۰۶ء میں دنیاوی تعلیم کے لیے پانچ سو روپیہ ماہوار کی امداد منظور کی اور وعدہ کیا کہ سرکار دار العلوم کے نصاب اور نظم و نسق میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کرے گی۔ چنانچہ ضرورت کے مطابق انگریزی تعلیم کے لیے اسٹاف مقرر ہوا اور باقاعدہ تعلیم شروع ہوئی جس کی ابتدا اگرچہ ۱۹۰۱ء میں کافی بحث و تمحیص کے بعد ہو چکی تھی مگر حقیقتاً وہ 'دفع الوقتی' سے زیادہ نہ تھی۔ اس کے ساتھ ہی دار العلوم میں ہندی و سنسکرت کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا مگر وہ زیادہ دنوں نہیں چل سکا۔

مولانا کی کوششوں سے ۱۹۰۶ء میں دار العلوم میں جدید عربی کی تعلیم شروع ہوئی جو ہندوستان میں پہلی کوشش تھی خود مولانا ذاتی طور پر جدید عربی کی تعلیم پر خصوصی توجہ کرتے تھے۔ ہونہار طلبہ کو اس کا شوق دلاتے اور بسا اوقات اپنے کمرے میں طلبہ کو تقریر کی مشق بھی کرایا کرتے تھے۔ موجودہ 'النادی العربی' کو مولانا ہی کی ابتدائی کوششوں کا ثمرہ بلکہ ان کا فیض سمجھنا چاہیے جس کے تحت آج بھی طلبہ عربی تحریر و تقریر کی مشق کرتے ہیں' ہر جمعرات کو دار العلوم کے تعلیمی اوقات کم کر کے بقیہ وقت میں النادی العربی کا پروگرام ہوتا ہے اور کبھی کبھی سالانہ اجتماعی جلسے بھی ہوتے ہیں۔' النادی العربی' کی جانب سے ' الرائد' کے نام سے ایک پندرہ روزہ عربی اخبار بھی پابندی کے ساتھ شائع ہو رہا ہے جس کی تاریخ اجرا ۹ رجمادی الثانیہ ۱۳۷۹ھ ہے۔

حصول امداد کے بعد مولانا کو دار العلوم کے لیے ایک مستقل عمارت کی فکر دامنگیر ہوئی جس کے لیے اس وقت تخمینہ پچاس ہزار کا تھا اور مولانا کی مساعی جمیلہ سے نہ صرف یہ کہ مجوزہ رقم فراہم ہو گئی بلکہ بتیس بیگھہ زمین بھی اس جگہ فراہم ہو گئی جہاں اب دار العلوم قائم ہے اور بادشاہ باغ کے نام سے موسوم ہے چنانچہ ۲۸ نومبر ۱۹۰۸ء کو سنگ بنیاد رکھنے کی رسم بڑے اہتمام کے ساتھ ادا کی گئی جس میں تمام ہندوستان کے علماء و فضلاء

اور عمائدین و روساء نے شرکت کی البتہ چونکہ سنگ بنیاد لفٹننٹ گورنر ہیوٹ نے رکھا تھا اس لیے اس مناسبت سے اکبر الہ آبادی نے یہ شعر کہا تھا :

رکھی بنائے ندوہ ہز آنر نے آکے خود

سچ پوچھیے اگر تو فرنگی محل ہے یہ[۵۹]

سنگ بنیاد کی تنصیب کے بعد دار العلوم کا نقشہ تیار کرایا گیا جو ۲ مئی ۱۹۰۹ء کے جلسہ منتظمہ میں منظور ہوا اور اسی کے فیصلے کے مطابق منشی احتشام علی کاکوروی کی زیر نگرانی تعمیر شروع ہوئی جس کا سلسلہ ۱۹۱۳ء تک چلتا رہا۔

جلسۂ سنگ بنیاد کے دوسرے ہی دن سے ندوۃ العلماء کا بارہواں اجلاس لکھنؤ میں شروع ہو گیا جو دو دن ۲۸ و ۲۹ نومبر ۱۹۰۸ء کو منعقد ہوا، اس اجلاس کی ایک خاص بات یہ تھی کہ اس میں علی گڑھ سے صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد اور اینگلو محمڈن کالج (موجودہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی) اور محمڈن (موجودہ مسلم) ایجوکیشنل کانفرنس کے ارکان نے بھی شرکت کی جنھوں نے اس سے پہلے ندوۃ العلماء کے کسی جلسے میں بھی شرکت نہیں کی تھی۔

جب دار العلوم کی تعمیر کا آغاز شروع ہو گیا تو ایک روز مولانا شبلی دار العلوم کے طلبہ اور اساتذہ کو لے کر وہاں گئے اور فرمایا کہ "مدرسہ کی ظاہری بنیاد ایک حاکم وقت نے رکھی، اب آؤ مدرسہ کی حقیقی بنیاد ہم رکھیں[۶۰]" اور یہ کہہ کر تفسیر کے کمرے کی بنیاد ڈالی، مولانا نے خود اس منظر کی عکاسی اس طرح کی ہے :

"ارباب دولت کو تو ندوۃ العلماء کی عظمت و شان کا تماشا اس وقت نظر آیا ہوگا جب ہز آنر نے دار العلوم کا سنگ بنیاد نصب فرمایا تھا لیکن جو لوگ مذہبی خلوص کے دلدادہ ہیں ان کے دل اس رسم کی ادائیگی کی خبر سن کر ہل جائیں گے جو اسلامی سال نو کے آغاز اور مقدس دن (جمعہ) کو ادا ہوئی۔ یکم محرم ۱۳۲۷ھ روز جمعہ کو تمام طلبائے دار العلوم اس مقام پر جہاں دار العلوم کی جدید عمارت تعمیر ہو رہی ہے اس قدیم مذہبی خدمت

> کو انجام دینے کے لیے جمع ہوئے جو اُن کا آبائی شعار تھا۔ دار العلوم کی تمام عمارت اگرچہ سجائے خود ایک علمی اور مذہبی عمارت ہے لیکن اسلامی علوم میں تفسیر تمام علوم دینیہ کا سرتاج ہے اس لیے جو کمرہ خاص فن تفسیر کے لیے تعمیر ہو رہا تھا طلبائے دار العلوم ندوہ نے اس کے پاس جا کر تمام مزدوروں کو ہٹا دیا اور خود اپنے ہاتھ سے چونہ، گارا، اینٹیں لا کر ڈھیر کرنی شروع کیں ... خاکسار شبلی بھی اس رسم میں شریک تھا اور اینٹیں اُٹھا اُٹھا کر معماروں کو دیتا تھا۔"[61]

اس رسم کے بعد مولانا نے ایک تقریر فرمائی اور آخر میں دعا فرمائی جس میں فرمایا:

> "اے خدا! یہ چند ناتواں، کم حیثیت، کم مایہ بچے تیرے گھر میں مزدوری کرنے آئے ہیں، ان کی مزدوری قبول کر۔ مغربی خیالات کا سخت سیلاب مسلمانوں کو اپنی رو میں بہائے لیے جاتا ہے جس کے ساتھ ان کی مذہبی حالت، مذہبی علوم اور مذہبی شعار سب کے سب۔ اسی طوفان کی زد میں ہیں۔ اے خدا! ان چند ناتواں بچوں کا دعویٰ ہے کہ... اس سیلاب کی ٹکر کو سنبھال لیں گے۔ یہ بہت بڑا دعویٰ ہے جو کسی طرح ان کے چہروں پر نہیں کھلتا تو یہی ہے جو ان کی آبرو رہ جائے۔"[62]

اسی مغربی خیالات کے سیلاب کی روک تھام کے لیے مولانا نے دار العلوم کے نصاب کی اصلاح کی تھی اور جدید عربی اور علوم عصریہ کی تعلیم کے ساتھ قدیم علوم کی اعلیٰ تعلیم کا بھی انتظام کیا تھا چنانچہ پہلے یکم مئی ۱۹۰۹ء کے جلسہ انتظامیہ میں فیصلہ ہوا کہ سر دست علم ادب اور علم کلام میں درجہ تکمیل کھولا جائے بعد ازاں [illegible] میں تفسیر کا درجہ تکمیل بھی کھول دیا گیا البتہ دار العلوم میں اعلیٰ تعلیم و تحقیق کے لیے ایک کتب خانہ ناگزیر تھا مگر خریداری کتب کے لیے معقول رقم نہ ہونے کے باعث ہنوز کتب خانہ ندوۃ العلماء زیادہ تر عطیات پر مشتمل ہے۔ سب سے پہلے ۱۸۹۹ء میں اجلاس شاہجہانپور کے موقع پر وہیں کے رئیس عبد الرافع صاحب نے اپنا ذاتی کتب خانہ ندوہ کو دیا جو تقریباً تین ہزار کتابوں پر

مشتمل تھا۔ اگلے اجلاس منعقدہ پٹنہ میں عبدالغنی وارثی صاحب نے اپنی کتابیں ندوہ کو دے دیں، اس کے علاوہ کچھ اور لوگوں نے بھی وقتاً فوقتاً اپنا یا اپنے بزرگوں کا علمی سرمایہ ندوہ کے حوالے کیا خود مولانا شبلی نے بھی ۱۹۰۷ء میں اپنا کتب خانہ ندوہ کو وقف کر دیا اور مولانا ہی کی تحریک پر یا اُن کی اقتدا میں کئی اہم کتب خانے ندوہ میں منتقل ہوئے جن میں نواب عزیز جنگ بہادر (حیدر آباد)، نواب عماد جنگ بہادر (حیدر آباد) اور نواب علی حسن خاں (بھوپال) کے کتب خانے خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ نواب عماد الملک اور سید عبدالحی حسنی کے کتب خانوں نے بھی گرانقدر اضافہ کیا اور وقتاً فوقتاً کچھ کتابیں خریدی بھی گئیں جن میں اہم اضافہ مولانا عبدالماجد دریا بادی کے کتب خانے کے انگریزی حصے کا ہے جو نومبر ۱۹۷۴ء میں ہوا۔

ابتدا میں یہ کتب خانہ دارالعلوم کی قدیم عمارت خاتون منزل میں تھا۔ بعد میں جب دارالعلوم کا ہال تعمیر ہو چکا تو کتب خانہ اُس میں منتقل کر دیا گیا۔ اس وقت کتابوں کی تعداد اڑتیس ہزار سے متجاوز ہو چکی تھی جس میں بہت سے نادر و نایاب نسخے تھے[۶۳] اس وقت ندوۃ العلماء کا یہ عظیم الشان کتب خانہ ہندوستان کے مشرقی کتب خانوں میں انفرادی حیثیت رکھتا ہے اور ایک اندازے کے مطابق درسیات کے علاوہ کتابوں کی مجموعی تعداد تقریباً ستّر ہزار ہے جس میں چار ہزار کے قریب نوادرات و مخطوطات ہیں۔ علوم قرآن حدیث، فقہ اور علم کلام وغیرہ کی کتابیں زیادہ تعداد میں ہیں، ان کے علاوہ تاریخ و سوانح کی کتابوں کا بڑا بیش بہا ذخیرہ ہے۔ عربی، فارسی اور اُردو کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی کتابوں کی بھی ایک معتد بہ تعداد موجود ہے۔ صرف انگریزی کتابوں کی تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔

ندوۃ العلماء کا تیرہواں[۶۴] اجلاس ۲۶، ۲۷، ۲۸، مارچ ۱۹۱۰ء مطابق ۱۴، ۱۵، ۱۶، ربیع الاول ۱۳۲۸ھ دہلی میں زیر صدارت حکیم اجمل خاں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کی سب سے اہم تجویز مجلس اشاعت اسلام کا قیام تھا اس لیے کہ اس وقت آریوں کی تحریک بہت زور پکڑ گئی تھی۔ ان کے غلط پروپیگنڈے کے سدباب کے لیے کافی غور و خوض کے بعد اس

مجلس کا قیام عمل میں آیا اور مولانا شاہ سلیمان پھلواروی اس کے سکریٹری مقرر ہوئے۔ دارالمصنفین کا خاکہ بھی پہلی بار اسی جلسہ میں پیش کیا گیا۔ ایک تجویز قرآن مجید کے مستند انگریزی ترجمہ کی بھی منظور ہوئی اور ایک شعبۂ تاریخ اسلام کی تصحیح کے لیے قائم کیا گیا جس کے سکریٹری مولانا سید سلیمان ندوی مقرر ہوئے نیز ایک تجویز جدید عربی لغت کی ترتیب کی بھی منظور ہوئی اور یہ کام بھی سید صاحب ہی کے سپرد ہوا اور 'لغات جدیدہ' کے نام سے ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔

ندوۃ العلماء کا اگلا اجلاس ۶، ۷، ۸ / اپریل ۱۹۱۲ء مطابق ۱۷، ۱۸، ۱۹ / ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ لکھنؤ میں منعقد ہوا جس کی صدارت علامہ رشید رضا مصری (۱۸۶۵ - ۱۹۳۵ء) مدیر المنار نے فرمائی جو شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ء) کے شاگرد خاص تھے اور عالم اسلام کی ایک نمایاں شخصیت تھے، اس جلسے کے خاص مقررین میں صدر موصوف کے علاوہ علامہ شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی اور مولانا ابوالکلام آزاد تھے اور مولانا آزاد ہی نے علامہ رشید رضا کی عربی تقریر کی ترجمانی کی تھی۔ مولانا آزاد نے "خطیبوں اور اماموں کی مذہبی تعلیم کی ضرورت پر تقریر فرمائی تھی اور علامہ شبلی نے اسلام کی اشاعت و حفاظت کے علاوہ دارالعلوم کی ضرورت پر بھی تقریر فرمائی تھی۔ یہ اجلاس غیر معمولی کامیاب رہا اور اس نے ندوہ کو بین الاقوامی حیثیت عطا کی۔

ندوہ اپنی ابتدائی زندگی ہی میں شدید اختلافات کا شکار ہو گیا تھا جن کا کچھ ذکر صفحات بالا میں آچکا ہے۔ درمیان میں یہ اختلافات کچھ سرد پڑ گئے تھے چنانچہ اس عرصے میں ندوہ نے ترقی کی کئی منزلیں بھی طے کیں لیکن یہ اختلافات وقتاً فوقتاً ابھرتے رہے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ جب مولانا شبلی کو دارالعلوم کا معتمد مقرر کیا گیا تو مولانا محمد علی نے نظامت کے عہدے سے استعفا دے دیا تھا جو بالآخر منظور ہوا تھا اور چونکہ اس عہدے کے لیے کوئی موزوں شخص نہیں مل رہا تھا اس لیے عارضی طور پر مولانا مسیح الزماں صاحب کو ناظم بنا دیا گیا تھا مگر جب ۱۵ / صفر ۱۳۲۳ھ (۲۱ / اپریل ۱۹۰۵ء) کے جلسہ انتظامیہ میں انھوں نے بھی استعفا پیش کر دیا تو ندوہ کے کاموں کو حسب ذیل تین شعبوں میں

تقسیم کر کے ہر ایک کا ایک معتمد بنا دیا گیا اور طے کیا گیا کہ ناظم جدید کے انتخاب تک مولانا خلیل الرحمٰن سہارنپوری حسب دستور العمل بحیثیت نائب ناظم کام کرتے رہیں[65]۔

۱۔ صیغۂ نظامت، معتمد سید عبدالحی الحسنی

۲۔ صیغۂ تعلیمات، معتمد علامہ شبلی نعمانی

۳۔ صیغۂ مال ، معتمد منشی احتشام علی کاکوروی

اگرچہ یہ تقسیم کار اس وقت کے حقائق کے پیش نظر سب سے زیادہ معقول و معتدل سمجھی گئی مگر جیسا کہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے :

> "یہ ایک ایسا انتظام تھا جس میں وحدت کا سررشتہ گم تھا، یہ تینوں نہریں الگ الگ بہتی تھیں یعنی یہ تینوں چل کر پھر کہیں ایک نہیں ہوتی تھیں اور کسی ایک شخص کے ہاتھ میں طاقت آکر سارے کاموں میں اشتراک و اتحاد نہیں پیدا ہوتا تھا[66]"

نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تینوں شعبے ایک ساتھ مل کر زیادہ عرصے تک کام نہ کر سکے اور کچھ پرانے اور کچھ نئے اختلافات ابھر آئے جن کا سرچشمہ طریق فکر میں اختلاف اور تنوع تھا۔ کچھ لوگ مولانا شبلی سے ان کے خیالات و نظریات کی وجہ سے نالاں تھے جن کا اظہار ان کی تصنیفات 'علم الکلام' اور 'الکلام' میں ملتا ہے نیز اُن میں مذہبی تو تقدس بھی نہ تھا جو علماے دین کا خاصہ رہا ہے مزید برآں بعض رفقاے کار کو ان کے جذبۂ تفوق اور احساس برتری سے بھی شکایت تھی، ان ہی اختلافات کو ختم کرانے کے لیے مولانا شبلی نے حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو لکھا تھا کہ " اگر آپ کو ندوہ کا درد ہے تو آٹھ سات دن کے لیے آئیے۔ مولوی خلیل الرحمٰن صاحب کو بلائیے۔ پہلے آپس میں صلح اور نیک نیتی کے ساتھ تمام مراتب طے ہو جائیں اور ضرور ہو سکتے ہیں پھر تمام امور کو باقاعدہ جلسے میں طے کر لیجیے۔ جب ہم لوگ متفق ہوں گے تو کسی کو اختلاف نہ ہوگا ورنہ حالت اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ اب انجمن حمایت اسلام کی طرح ندوہ کی مالی کارروائیاں بھی اخبارات کے منظر پر نظر آئیں گی[67]"۔ تقریباً اسی مضمون کا ایک خط، نومبر ۱۹۱۰ء کو مولانا

سید عبدالحی کو بھی لکھا کہ" میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ آپ دو تین دن کے اندر تمام معتمدین اور نائب ناظم صاحب کو ایک معین وقت میں تشریف لانے کی تکلیف دیں، میرا خیال ہے کہ صلح سے لڑائی کی بہ نسبت زیادہ کامیابی حاصل ہو سکتی ہے، جو قوت آپس کی مخالفت میں کئی سال سے صرف ہو رہی ہے یہ ندوہ کی ترقی اور قوت میں صرف ہوگی"[۶۸]

مگر مولانا کی مصالحت کی مساعی بارآور نہ ہو سکیں۔ ۲۴ رجولائی ۱۹۱۰ء کے جلسۂ انتظامیہ میں مولانا خلیل الرحمن یہ تجویز پیش کر چکے تھے کہ چونکہ مولانا شبلی کی معتمدی سے پہلے دارالعلوم میں دینی رجحان زیادہ تھا اُس میں کمزوری پیدا ہو گئی ہے اس لیے معتمدی میں تبدیلی کر دی جائے۔[۶۹] مگر جب ارکان نے یہ تجویز منظور نہیں کی تو " بروقت یہ تجویز پیش کی کہ دارالعلوم کے طلبہ کی مذہبی حالت کی تحقیق و تفتیش کے لیے ایک کمیشن بٹھایا جائے۔ مولانا اس تجویز پر خاموش رہے اور جلسۂ انتظامیہ نے منظور کر لیا۔"

ان حالات سے مولانا ایسے بددل ہوئے کہ انھوں نے دارالعلوم کی معتمدی سے علیحدہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا اور بالآخر مولانا نے بمبئی سے اپنا استعفا لکھ کر بھیج دیا جو جلسۂ انتظامیہ منعقدہ ۱۴ رشعبان ۱۳۳۱ھ مطابق ۱۹ رجولائی ۱۹۱۳ء میں پیش ہو کر منظور ہوا۔ اسی کے ساتھ منشی احتشام علی معتمد مال اور سید عبدالحی نائب ناظم نے بھی اپنے استعفے پیش کر دیئے مگر اول الذکر کا استعفا تو منظور ہو گیا لیکن موخر الذکر کے استعفے پر غور ملتوی ہو گیا اور کافی بحث و مباحثہ کے بعد ۲۰ رجولائی ۱۹۱۳ء کے جلسہ میں مولانا خلیل الرحمن ناظم منتخب ہوئے اور مولانا سید عبدالحی اور منشی احتشام علی عہدوں کے لحاظ سے نائب ناظم مقرر کیے گئے۔[۷۱] تحریک ندوۃ العلماء ابھی کچھ ہی پہلے ایک مخلص ناظم کی خدمات سے محروم ہو چکی تھی اور اب ارکان کے باہمی اختلافات کی باعث اُسے علامہ شبلی جیسے معتمد تعلیمات کی خدمات سے محروم ہونا پڑا۔ یہ دونوں واقعات تحریک ندوۃ العلماء کی تاریخ کے اہم سانحے ہیں۔ اس کے بعد نہ اس کو سید محمد علی جیسا ناظم مل سکا اور نہ علامہ شبلی جیسا معتمد تعلیمات۔

مولانا کے استعفے کا تحریک ندوۃ العلماء پر بہت گہرا اثر ہوا اور طلبہ پر جو اِس کا

ردعمل ہوا وہ بالکل قدرتی تھا۔ پہلے سب نے ایک جلسہ کرکے مولانا کو جو اس وقت بمبئی میں تھے پے درپے تار بھیجے کہ وہ استعفا واپس لے لیں۔ طلبہ کے علاوہ ملک کے گوشے گوشے سے مولانا سے اپنے فیصلے پر نظرثانی کی درخواست کی گئی مگر حالات وہ نوعیت اختیار کرچکے تھے کہ باوجود اس عزم کے کہ ندوہ ہی ان کی زندگی کا مرکز رہے گا[۲] مولانا اپنے فیصلے پر اٹل رہے البتہ انھوں نے ایک رکن کی حیثیت سے ندوہ کی خدمت کرتے رہنے کا وعدہ کیا مگر طلبہ میں دن بدن بے چینی بڑھتی گئی اور اس کے بعد کچھ اور بھی واقعات پیش آئے جو طلبہ میں مزید ہیجان کا باعث بنے اور آخر کار انھوں نے مولانا کی ہر قسم کی فہایش کے باوجود اسٹرائک کا اعلان کردیا۔

یہ اسٹرائک ڈھائی مہینے تک جاری رہی اور اس نے سارے ملک کو اپنی طرف متوجہ کرلیا، اسی موقع پر بعض طلبائے قدیم نے جو لکھنؤ میں رہتے تھے۔ اسٹرائک کی رہنمائی کے لیے انجمن طلبائے قدیم قائم کی جس کے پہلے ناظم مولوی مسعود علی ندوی منتخب ہوئے۔ انھوں نے بڑی قوت و قابلیت کے ساتھ اسٹرائک کو جاری رکھا البتہ مولانا نے مستعفی ہونے کے بعد بھی اصلاح ندوہ کے لیے مساعی جاری رکھیں جن کے نتیجے میں اپریل ۱۹۱۳ء میں لکھنؤ میں مجلس اصلاح ندوہ کی بنیاد پڑی اور نواب سید علی حسن خاں اس کے ناظم اور مولوی نظام الدین حسن اس کے صدر قرار پائے اور تمام ملک میں اس کی شاخیں قائم ہوئیں اور بالآخر حکیم اجمل خاں کی مساعی سے اس مجلس کا ایک جلسۂ عام ۱۱ مئی ۱۹۱۴ء کو دہلی میں منعقد ہوا جس میں طے پایا کہ اسٹرائک ختم ہو جائے اور ایک سب کمیٹی بنے جس کے سپرد یہ کام ہو کہ وہ ندوہ کے لیے ایک ایسا نیا دستور العمل بنائے جس میں کسی کو پھر مستبدانہ کارروائی کا موقع نہ ملے۔ الغرض مولانا مسعود علی ندوی اور مولانا محمد علی کی کوششوں سے یہ گتھی سلجھی اور طلبہ کو لکھنؤ تار دیا گیا جن کا وہاں سے مولانا محمد علی کے نام جواب آیا کہ "ہم بخوشی اپنی قسمت کی باگ آپ کے مضبوط ہاتھوں میں دیتے ہیں اور آپ کے حسب مشورہ اسٹرائک ختم کرتے ہیں"[۳]

الغرض اسٹرائک ختم کردی گئی اور اصلاحی سب کمیٹی نے اپنا کام فوراً شروع

کر دیا اور ایک نیا دستور العمل بنایا جسے مجلس اصلاح نے چھاپ کر شائع کیا۔ اس کے بعد ۱۴ر جون ۱۹۱۴ء کو ندوہ کا جو جلسہ انتظامیہ ہوا اس کے ایجنڈے میں غالباً مجلس اصلاح کی مخالفت کی طرف بھی کچھ اشارہ تھا چونکہ مولانا اس جلسے میں شرکت نہ کر سکتے تھے۔ اس لیے جب ان کے پاس بحیثیت رکن اس کا ایجنڈا پہنچا تو انھوں نے جلسہ میں شرکت سے معذرت کا جو خط بھیجا اس میں مصالحت کی تجویز[4] بھی پیش کی مگر وہ بھی بدستور ناقابل قبول ٹھہری اور مولانا نے اسی حسرت ناکام کے ساتھ ۱۸ر نومبر ۱۹۱۴ء (۲۸ر ذی الحجہ ۱۳۳۲ھ) کو انتقال فرمایا۔" اس حادثہ نے ان شگافوں کو بھرنے اور ان داغوں کے دھونے میں وہ کام کیا جو کوئی بڑی سے بڑی تدبیر اور ذہانت و تقریر نہیں کر سکتی تھی۔ اس واقعہ نے اچانک ان تلخیوں کو جو بشریت کے تقاضے اور مخلصانہ اختلاف رائے کے نتیجے میں پیدا ہو گئی تھیں، آنسوؤں میں تحلیل اور پچھلی خوشگوار یادوں میں تحلیل کر کے زائل کر دیا[5]" اور "پھر ناممکن، ممکن اور ناقابل قبول، قابل قبول ہو گیا[6]"

مولانا کے انتقال کے چار مہینے بعد ۱۸ر مارچ ۱۹۱۵ء کو مولانا ابو الکلام آزاد کی رائے سے نواب سید علی حسن خاں نے دفتر نظامت کے سامنے مصالحت کی آخری حجت پیش کی جسے ارکان نے قبول کیا اور پھر متعدد صحبتوں میں اس پر ٹھنڈے دل سے غور کیا اور بالآخر ۳۱ر مارچ ۱۹۱۵ء کو ارکان ندوہ و مجلس اصلاح کے مشترکہ اجلاس میں امور ذیل پر اتفاق ہو گیا۔

"۱۔ ندوۃ العلماء کے دستور العمل میں مناسب اصلاح و ترمیم۔

۲۔ مسئلہ نظامت کا تصفیہ، مولانا خلیل الرحمٰن صاحب سہارن پوری نے استعفا دیا اور ان کی جگہ مولانا سید عبد الحی صاحب مرحوم کو سب نے بالاتفاق ناظم منتخب کیا جس کو مولانا نے اصرار کے بعد قبول فرمایا۔

۳۔ معتمد مال صاحب نے اپنے تمام حسابات کی جانچ پڑتال کی شرط کو منظور کیا۔

۴۔ دار العلوم کے طلباء قدیم میں سے پانچ اشخاص کو ندوہ کا ممبر بنانا قبول کیا گیا۔"

(باقی)

حوالہ جات :

۳۵- روداد اجلاس ششم ندوۃ العلماء (کانپور : ب، ت)، ص ۱۶

۳۶- اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) ج ۷، ش ۳ (اپریل ۱۹۷۵ء) ص ۴۲-۴۳

۳۷- ندوی، مصدر سابق، ص ۴۱۶-۴۱۷

۳۸- حوالہ بالا، ص ۳۴۷

۳۹- ایضاً

۴۰- الہلال (کلکتہ) ج ۴، ش ۳ (۲۱ر جنوری ۱۹۱۴ء) ص ۵۷

۴۱- ندوی، مصدر سابق، ص ۴۱۷ نیز مکاتیب شبلی حصہ اول (اعظم گڑھ : ۱۹۲۸ء) ص ۱۲۶

۴۲- روداد اجلاس ہفتم ندوۃ العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۱۰۱

۴۳- الحسنی : مصدر سابق، ص ۲۴۴

۴۴- روداد اجلاس ہشتم ندوۃ العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۳۰

۴۵- روداد اجلاس دہم ندوۃ العلماء (شاہجہانپور : ب، ت) ص ۲۸

۴۶- روداد اجلاس نہم ندوۃ العلماء (کانپور : ب، ت) ص ۳۱

۴۷- ندوی : مصدر سابق ص ۳۸۷-۳۸۸

۴۸- الحسنی : مصدر سابق : حاشیہ ص ۲۸۱

۴۹- شبلی نعمانی : سفرنامہ روم و مصر و شام (دہلی ۱۹۲۸ء) ص ۴۶

۵۰- روداد اجلاس نہم ندوۃ العلماء (کانپور، ب، ت) ص ۳۸

۵۱- ایضاً ص ۱۰۸

۵۲- ندوی : مصدر سابق، ص ۴۱۲

۵۳- حوالہ بالا، ص ۴۳۸-۴۳۹

۵۴- الحسنی : مصدر سابق ص ۲۰۸

۵۵- روداد اجلاس دہم ندوۃ العلماء (شاہجہانپور؛ ب، ت) ص ۹۷

۵۶- یہ عبارت شمارہ اول کی لوح پر درج ہے۔

۵۷۔ ندوی : مصدر سابق، ص ۴۴۱

۵۸۔ غالباً اگست ۱۹۴۲ء (جلد ۳۔ شمارہ ۸)

۵۹۔ ندوی : مصدر سابق۔ ص ۴۰۴

۶۰۔ حوالہ بالا، ص ۴۹۱

۶۱۔ حوالہ بالا، ص ۴۹۱ - ۴۹۲

۶۲۔ حوالہ بالا، ص ۴۹۲

۶۳۔ الندوہ (لکھنؤ) مئی سنہ ۱۹۴۰ء ص ۳۲

۶۴۔ خیال ہے کہ اجلاس سیزدہم کے عنوان سے دو روداد یں ہیں ایک اس اجلاس کی اور ایک اگلے اجلاس منعقدہ اپریل ۱۹۱۲ء کی۔ لیکن یہ بات محقق نہ ہوسکی۔

۶۵۔ علی : مصدر سابق ص ۱۵۰ - ۱۵۱

۶۶۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۳۷

۶۷۔ شبلی نعمانی : مکاتیب شبلی مرتبہ سید سلیمان ندوی، حصہ اول (اعظم گڑھ، ۱۹۲۸ء) ص ۱۸۱

۶۸۔ علی : مصدر سابق، ص ۱۶۷ - ۱۶۸

۶۹۔ علی : مصدر سابق ص ۱۶۱۔ البتہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ مولانا خلیل الرحمٰن کی تجویز دار العلوم کی معتمدی کا عہدہ توڑ دیے جانے کی تھی۔ ندوی : مصدر سابق، ص ۶۴۰

۷۰۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۴۱

۷۱۔ علی : مصدر سابق ص ۱۷۱ بحوالہ فرد کارروائی قلمی مخطوطہ جلسہ انتظامی دفتر ندوۃ العلماء

۷۲۔ شبلی نعمانی : مصدر سابق ص ۳۲۹

۷۳۔ ندوی : مصدر سابق، ص ۶۵۸

۷۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ندوی مصدر سابق ص ۶۶۳ - ۶۶۴

۷۵۔ علی : مصدر سابق ص ۱۷۵

۷۶۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۶۶

۷۷۔ نظامت کا مسئلہ عرصے سے یونہی پڑا ہوا تھا اور مولانا سید محمد علی کے استعفے کے بعد کوئی ان کا صحیح جانشین نہیں مل سکا تھا اس لیے جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ندوہ کے کام کو تین معتمدوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ اس لیے کہ کوئی ایسا شخص نہیں مل رہا تھا جو سب کے لیے قابل قبول ہو۔ بالآخر ۲۰ جولائی ۱۹۱۳ء کے جلسہ انتظامیہ میں مولانا خلیل الرحمٰن سہارنپوری کے ناظم اور مولوی عبدالرحیم کے مددگار ناظم مقرر کیے جانے کی تجویز منظور ہوئی تھی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الہلال (کلکتہ) یکم اپریل ۱۹۱۴ء

۷۸۔ ندوی : مصدر سابق ص ۶۶۷

ضروری تصحیح

اپریل ۷۵ء کے شمارے میں محترم مولانا عرشی صاحب کے مقالے صلا کے وضاحتی نوٹ میں مندرجہ ذیل تصحیح کر لی جائے۔

جناب میکش اکبرآبادی صاحب کی کتاب کا پورا نام "حضرت غوث الاعظم سوانح و تعلیمات مع تذکرہ فرزند غوث الاعظم" ہے۔ یہ کتاب رام پور میں نہیں بلکہ "آگرہ اخبار پریس آگرہ" میں چھپی ہے۔

ادارہ

اجتہادِ صحابہ

(۲)

عبدالحلیم ندوی

ایک مجلس کی تین طلاق کا مسئلہ

حضرت عمرؓ نے نص قرآنی کے مقابلہ میں مصلحت وقت کے پیش نظر مفاد عامہ کے خیال اور مفاسد کے دور کرنے کی غرض سے جو اجتہادات کیے ہیں، ان میں ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دینے کا معرکۃ الآرا اور اہم مسئلہ بھی ہے چنانچہ آپ کے عہد خلافت میں اگر کوئی شخص ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا تو آپ ان طلاقوں کو طلاق مغلظہ قرار دیتے، جس کے بعد بغیر حلالہ کے عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں دوبارہ نہیں جا سکتی۔

نکاح اسلام کی نظر میں عورت اور مرد کی بعض طبعی جبلی ضرورتیں پوری کرنے کا صرف ایک مشروع ذریعہ اور سماج کا تسلیم کردہ وسیلہ ہی نہیں ہے بلکہ نسل انسانی کی افزائش کا ایک پاک اور معروف ذریعہ بھی ہے۔ اسلام چونکہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، اس لیے اس نے دیگر انسانی ضروریات کی طرح انسان کی اس جبلی اور فطری ضرورت کو

بھی پوری کرنے کی حدود، مشروع وسیلے اور متعین طریقوں کی نشاندہی کی ہے۔ اگر یہ ضرورت حدود میں رہتے ہوئے جائز طریقوں کے مطابق پوری کی جاتی ہے تو وہ محمود ورنہ مردود ہے اور اس کے لیے نکاح کا جائز طریقہ بتلایا گیا اور اس پر اس حد تک زور دیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی سنت بتایا اور فرمایا کہ جو شخص میری اس سنت سے روگردانی کرے وہ میری امت کا فرد نہیں۔ اسی لیے اسلام نے شادی کے سلسلے میں ہر قسم کی سہولیات دی ہیں اور چونکہ یہ عمل صرف ایک وقتی ضرورت کو پوری کرنے کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعے خاص اصولوں کے مطابق ایک منظم اور مستحکم معاشرے کی بنیاد رکھنا مقصود ہے اس لیے عورت اور مرد کے درمیان جب شادی کا رشتہ ایک دفعہ قائم ہو جاتا ہے تو اسلام یہ چاہتا ہے کہ یہ رشتہ پھر کبھی نہ ٹوٹے۔ لیکن اگر کوئی ایسی مجبوری آجائے کہ اس رشتے کو توڑے بغیر معاشرے کے دو افراد کی زندگی جہنم بن جائے گی تو اس کی اجازت دیتا ہے لیکن بہت ہی ناپسندیدگی اور کراہیت کے ساتھ۔ چنانچہ اسے "ابغض المباحات" یعنی ناقابل مواخذہ افعال میں سب سے زیادہ مبغوض اور ناپسندیدہ فعل کے نام سے۔ پھر اس رشتے کو توڑنے میں مسلمان کو اسلام نے کھلی چھٹی نہیں دی ہے بلکہ اس کا بھی ایک مخصوص طریقہ بتایا ہے جس کے مطابق یہ فعل مباح یعنی ناقابل مواخذہ عمل ہے اور اگر اس کے خلاف کوئی کرے تو قابل مواخذہ جرم۔ اس مشروع طریقے سے بیوی کو زوجیت سے الگ کرنے کا اصطلاحی نام طلاق ہے۔

قرآنِ کریم نے انتہائی مجبوری کی حالت میں طلاق دینے کا ایک خاص طریقہ متعین کیا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے کہ "الطلاق مرتان، فامساک بمعروف أو تسریح باحسان" یعنی طلاق صرف دو مرتبہ ہے، اس کے بعد عورت کو رسم و رواج کے مطابق (معروف) روک لیا جائے یا احسان (خوش اسلوبی) کے ساتھ چھوڑ دیا جائے۔ اس کے بعد ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ یعنی پھر اگر (تیسری مرتبہ) طلاق دے دے تو اس کے لیے (طلاق دینے والے) اس وقت تک بیوی حلال نہیں ہو گی جب تک وہ کسی دوسرے

آدمی سے شادی نہ کرلے۔

طلاق دینے کا شرعی طریقہ

مذکورہ بالا آیات کے پیشِ نظر طلاق دینے کا مشروع سبب یہ ہے کہ جب میاں بیوی میں ایسی نااتفاقی پیدا ہوجائے، جس سے خاندان کی تباہی، زندگی کا امن و سکون اور معاشرتی نظام میں فساد پیدا ہونے کا خطرہ لاحق ہوجائے اور میاں بیوی کے درمیان حدود اللہ کا قیام ناممکن ہوجائے تو شوہر کو بحالت مجبوری اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اپنے سے الگ کردے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں بغیر مقاربت کیے ایک طلاق دے۔ یہ طلاق قابلِ واپسی طلاق ہوگی یعنی عدت کے اندر شوہر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو پھر سے اپنی زوجیت میں بغیر دوسرا نکاح پڑھائے لے آئے۔ "عدت" کی یہ مدت تین ماہ کی ہوتی ہے۔ تین ماہ کی یہ مدت، شوہر، اس کے عزیز اقربا اور دوسرے ہمدردوں کے لیے اس بات کے لیے کافی ہے کہ وہ نئے سرے سے اپنے تعلقات پر غور کریں، اگر کسی وقتی جذبے کے تحت علیحدگی کا خیال آیا ہے تو اس پر نظر ثانی کرکے اپنے مستقبل کے بارے میں اچھی طرح غور کرکے ٹھنڈے دل سے کسی فیصلہ پر پہنچیں لیکن اگر اس مدت میں بھی صلح صفائی اور بگڑے ہوئے معاملات سلجھانے کی کوئی شکل نہیں نکلتی ہے اور اب بھی علیحدہ ہوجانے ہی میں بھلائی نظر آتی ہے تو پھر دوسرے طہر میں ایک اور طلاق دینی چاہیے۔ اس طلاق کے بعد بھی شوہر کو عدت کے اندر اپنی بیوی کو واپس لے لینے کا حق ہوگا لیکن اب اسے نئے سرے سے نکاح پڑھوانا پڑے گا۔ لیکن اگر اس طلاق کے بعد بھی بات نہیں بنتی ہے اور پھر سے ٹوٹا رشتہ جوڑنے کی کوئی شکل نہیں نکلتی تو پھر تیسری طلاق دے، اور یہ تیسری طلاق بائنہ مغلظہ ہوگی جس کے بعد زوجین میں دائمی تفریق (جدائی) ہوجائے گی، اب اگر شوہر اپنی بیوی کو واپس لینا چاہے گا تو اسے اس کی سزا بھگتنی پڑے گی اور وہ یہ کہ اس کی مطلقہ بیوی پہلے کسی دوسرے آدمی سے شادی کرے گی اور "خلوتِ صحیحہ" کے بعد یہ دوسرا شوہر برضا و رغبت

اسے طلاق دے دے، تب عدّت گزرنے کے بعد پہلا شوہر اپنی مطلقہ سے دوبارہ شادی کرکے اسے اپنی بیوی بنا سکتا ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی صاحب نے اس طریقے کی مزید توضیح فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"گویا طلاق مغلظہ اس وقت واقع ہوگی جب کہ مرد آگے پیچھے دو طلاق دینے کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ اسے اب عورت کو اپنی زوجیت میں نہیں لینا ہے اور اس فیصلے کے مطابق وہ ایک طلاق اور واقع کردے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اگر کوئی شخص آگے پیچھے نہیں بلکہ تین طلاقیں ایک ساتھ واقع کرے گا تو اس کا یہ فعل قرآن کے مذکورہ بالا حکم کے خلاف ہوگا۔"

چنانچہ ایک حدیث جس کی اسناد امام مسلم کی شرط پر ہے، اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دے دی ہیں تو آپ غیظ وغضب کے عالم میں کھڑے ہوگئے اور فرمایا:

أیلعب بکتاب اللہ وأنا بین اظہرکم : کیا ابھی جبکہ میں تم لوگوں میں موجود ہوں، کتاب اللہ سے اس طرح کھیلا جائے گا؟

علاوہ ازیں مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت عبد اللہ بن عباس سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں۔ پھر ان کو اس کا شدید غم اور صدمہ ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا: تم نے طلاق کس طرح دی تھی؟ رکانہ نے جواب دیا: میں نے تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ نے پھر دریافت فرمایا: کیا ایک مجلس میں؟ انھوں نے جواب دیا: جی ہاں، ایک مجلس میں۔ اب آپ نے فرمایا: فانما تلک واحدۃ فارجعھا (یعنی یہ تو ایک ہی طلاق ہوئی تم اسے واپس لے لو اگر تم چاہو) رکانہ کا بیان ہے کہ اس ارشاد نبوی کے مطابق میں نے رجوع کرلیا۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام احمد فرماتے ہیں کہ اسی روایت کی روشنی میں حضرت عبد اللہ بن عباس کی رائے بھی تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ طہر میں الگ الگ ہونی چاہیے[۲]۔ اور یہی طلاق سنت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی اور حضرت عمر کی خلافت کے ابتدائی دو برس تک تین طلاقیں جو ایک مجلس میں اور دفعتہً دی جائیں۔ ان کا حکم یہی تھا کہ وہ ایک سمجھی جاتی تھیں لیکن اپنی خلافت کے دو برس گزرنے کے بعد حضرت عمر نے مذکورہ بالا تین طلاقوں کو "تین طلاق یعنی مغلظہ ماننے کا حکم صادر فرما دیا۔ اور حضرت عمر کے اس حکم کو نہ صرف صحابہ اور تابعین نے بلکہ تمام فقہا نے بھی تسلیم کر لیا" اور سب کے نزدیک ایک مجلس کی تین طلاق، طلاق مغلظہ کا حکم رکھتی ہے جس میں بغیر حلالہ کے مرد اپنی عورت کو پھر سے اپنی زوجیت میں نہیں لے سکتا۔

قرآن کریم اور سنت رسول کے مقابلہ میں حضرت عمر کا یہ فیصلہ دنیائے اجتہاد میں سنگِ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ نص کے مقابلے میں حالات اور ملک و ملّت کے مفاد کے پیشِ نظر اور معاشرے میں پھیلی بُرائی کو روکنے کے خیال سے موصوف نے اپنے اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمایا کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دے گا تو میں اسے طلاق مغلظہ سمجھوں گا اور یہی نہیں بلکہ یہاں تک کہا کہ ایسی مطلقہ عورتوں کے ساتھ حلالہ کرنے والوں کو "رجم" کر دوں گا۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے اسباب ہیں جن کی بنا پر حضرت عمر نے قرآن کی ایک صاف آیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح حکم اور عمل کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر یہ سخت فیصلہ صادر فرمایا۔ اس کی وجہ خود حضرت عمر کی زبان سے سُن لیجیے۔ فرماتے ہیں کہ: ان الناس قد استعجلوا فی أمرٍ کان بہم فیہ إناۃ فلوامضیناہ علیہم (یعنی وہ چیز جس میں (قرآن وسنت کے مطابق) لوگوں کے لیے سوچنے کا بڑا موقع تھا اس میں انھوں نے بڑی جلد بازی سے کام لیا ہے، پس بہتر یہی ہے کہ ہم ان پر اپنا حکم نافذ کر دیں[۴])

حضرت عبداللہ عباس نے حضرت عمر کا یہ قول نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "فامضاہ علیہم" (یعنی حضرت عمر نے اپنا یہ حکم لوگوں پر نافذ کر دیا۔)

حضرت عبداللہ بن عباس کے اس ارشاد سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو گئی کہ حضرت عمر نے یہ اقدام بے وجہ نہیں کیا تھا بلکہ لوگوں نے کسی وجہ سے طلاق دینے میں جلد بازی سے

کام لے کر تین طلاقیں دینی شروع کر دی تھیں۔ جو سرتاسر قرآن کے منشا و مقصد کے خلاف تھی، اس بنا پر حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو متنبہ کرنے کے خیال سے یہ اقدام فرمایا تھا۔

وہ وجہ کیا تھی جس کی وجہ سے اس زمانے میں لوگوں نے جلد بازی کی راہ اختیار کر رکھی تھی اور جس کو روکنے کے لیے حضرت عمرؓ کو اتنا بڑا قدم اٹھانا پڑا۔ اسے محمد حسین ہیکل مصر کے بلند پایہ اور مشہور مصنف کی زبانی سنیے :

"غالب گمان یہ ہے کہ عہدِ فاروقی میں جو لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دیتے تھے وہ طلاق دینے کے بعد ان سے شفقت اور نرمی کا برتاؤ نہیں کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عراق و شام کی کنیزیں بکثرت آگئی تھیں اور مدینہ اور جزیرۃ العرب کے لوگ ان پر فریفتہ تھے اور وہ اپنی ان من موہنیوں کو خوش کرنے کے لیے بیویوں کو بعجلت و شدت بیک لفظ تین طلاقیں دینے لگے تاکہ ان کی محبوبہ کو اطمینان ہو جائے کہ اب وہ ان کے دل پر تنہا قابض ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور اسباب بھی تھے جن کے باعث صدر اول کے مسلمانوں کی ایک جماعت نے طلاق ثلاثہ کو از راہ بے پروائی و ایذارسانی ایک ہنسی کھیل بنا لیا تھا۔ ان میں ایک سبب یہ بھی تھا کہ جب کوئی مرد کسی آزاد عربی یا عجمی عورت سے شادی کرنا چاہتا تھا تو وہ یہ شرط پیش کرتی تھی کہ مرد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے تاکہ وہ اس کے لیے حلالہ کے بغیر حلال ہی نہ ہو سکے۔ اب اگر اس حلالہ کے بعد شوہر اپنی پہلی بیوی کو دوبارہ اپنی زوجیت میں لاتا تو بھی اس سے گھر میں ایسی بدمزگی پیدا ہوتی تھی کہ زندگی اجیرن بن جاتی تھی۔"

غرض کہ اس قسم کے اسباب تھے جن کی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ حکم جاری کیا .....
حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ جو شخص نکاح کی گرہ کو اتنا بے حقیقت سمجھتا ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالتا ہے، وہ بے حس اور یاوہ گو انسان ہے اور اسے اس بے حسی اور یاوہ گوئی کی سزا ملنی چاہیے۔[۵]

یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر حضرت عمر نے نص قطعی کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر ایک مجلس کی تین طلاقوں کو مغلظہ بائنہ قرار دیا۔ اور صحابہ کی اکثریت نے اس پر اجماع کر کے اسے منظور کیا اور بعد میں فقہا نے بھی اسے تسلیم کر کے اسے اجماع امت کا درجہ بخش دیا۔

ہمیں اس موقع پر اس جھگڑے میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ صحابہ کا اس اجتہاد پر اجماع "اجماع سکوتی" تھا یا "اجماع صوتی" یا یہ کہ اس وقت مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقوں کو ایک رجعی تسلیم کیا جائے یا تین بائنہ۔ ہمیں تو صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ صحابہ نے جب یہ دیکھا کہ لوگ نص قرآنی کا غلط استعمال کر کے معاشرے میں ایک ایسی برائی کو پھیلانے لگے ہیں جس کی روک تھام ابھی سے نہیں کی گئی تو یہ برائی نہ صرف سارے معاشرے کی اخلاقی حالت کو تباہ و برباد کر دے گی بلکہ ایک مقدس اور پاک رشتے کی دھجیاں بکھیر کے جنسی بے راہ روی کا دروازہ کھول دے گی تو بے خوف و خطر مصلحت اور تقاضائے وقت کے مطابق "درء المفاسد" کے اصول پر کار بند ہو کر نص کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر فیصلے صادر فرمائے۔ جن صحابہ کی رائے اس کے خلاف بھی ہوئی انھوں نے بھی بقول علامہ ابن قیم جب یہ سمجھ لیا کہ "حضرت عمر مصالح امت کے پیش نظر تعزیراً ان کو نافذ کر رہے ہیں تو انھوں نے اس معاملے میں آپ سے اتفاق کیا۔" اور یہیں سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ عقاید و ارکان، حلال و حرام کو چھوڑ کر دوسرے ایسے مسائل جن کا تعلق معاشرہ اور ملک و ملت کی فلاح و بہبود سے ہو، ان میں اجتہاد کرنے کی گنجایش موجود ہے۔ اس کی وجہ بقول مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی یہ ہے کہ "دراصل وہ مسائل جن کی حلت و حرمت اور جواز اور عدم جواز پر امت کے تمام فرقوں اور جماعتوں کا اتفاق ہے صرف وہی امور قطعی اور یقینی ہیں باقی سب میں اجتہاد کی گنجایش ہے۔"

دادا کی وراثت کا مسئلہ

غالباً سب سے پہلا مسئلہ جس پر صحابہ کرام نے نص قطعی کی غیر موجودگی میں محض اپنے

قیاس سے کام لے کر فیصلہ صادر فرمایا' وہ دادا کی وراثت کا مسئلہ ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کی رائے یہ تھی کہ" دادا کی حیثیت باپ کی عدم موجودگی میں باپ کی حیثیت ہے' اس لیے وراثت میں" باپ" کے حکم میں آئے گا اور اس طرح اصحاب فروض (زوجین اور ماں) کی غیر موجودگی میں پورے ترکہ کا مالک ہوگا اور بھائی محروم الارث ہو جائیں گے۔ اپنی اس رائے کی تائید میں حضرت ابوبکرؓ قرآن کی اس آیت کو دلیل میں پیش کرتے تھے جس میں حضرت یوسف علیہ السلام نے جیل میں اپنے ساتھی دونوں قیدیوں کو مخاطب کر کے کہا تھا کہ" اتبعت ملة آبائی ابراهیم واسحاق ویعقوب وما کان لنا أن نشرک بالله من شئ، ذلک من فضل الله علینا وعلی الناس ولکن اکثر الناس لایشکرون" آیت کو سامنے رکھ کر حضرت ابوبکر اس کی توجیہ یوں فرماتے تھے کہ قرآن نے حضرت ابراہیم اور اسحاق کو حضرت یوسف کا باپ قرار دیا ہے' مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات ان کے دادا تھے کیونکہ حضرت یوسف حضرت یعقوب کے بیٹے تھے اور حضرت یعقوب حضرت اسحاق کے بیٹے اور حضرت اسحاق حضرت ابراہیم کے بیٹے تھے اور ظاہر ہے خدا تعالیٰ اس حقیقت کو جانتا تھا' پھر بھی اس نے ان دونوں کو" باپ" ہی کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ" دادا" بہر حال باپ ہی کی جگہ پر ہے' اس لیے ترکہ میں" باپ کا حکم" اس پر جاری ہوگا اور سارے ترکہ کا مالک دادا ہی ہو جائے گا۔

حضرت عمر شروع میں' حضرت ابوبکر کی رائے کے قائل تھے لیکن ان کا ذہن اس مسئلہ میں پوری طرح صاف نہ تھا' چنانچہ حضرات صحابہ کی جماعت میں فرائض کے ماہر اور ممتاز صحابی حضرت زید بن ثابت کو انھوں نے اس سلسلے میں استصواب رائے کے لیے لکھا۔

حضرت زید کی اس مسئلے میں رائے یہ تھی کہ بھائیوں کو دادا کے مقابلے میں اولیت حاصل ہے اور بجائے دادا کے ترکے کے مالک بھائی ہوں گے۔ چنانچہ انھوں نے حضرت عمر کو اپنی بات سمجھانے کے لیے بطور دلیل ایک مثال لکھ کر بھیجی' انھوں نے لکھا کہ" اگر ایک درخت کی جڑ سے ایک شاخ پھوٹ کر نکلے' پھر اسی شاخ سے دو

الگ الگ شاخیں اور پھوٹیں تو ان دونوں شاخوں کو اپنے سے جوڑنے والی شئی وہی پہلی شاخ ہوگی اور اسی شاخ سے بعد کی ان دونوں شاخوں کو غذا ملے گی تو ایسی صورت میں کیا امیرالمومنین (حضرت عمرؓ) یہ ملاحظہ نہیں فرماتے کہ بعد کی دونوں شاخوں میں سے ایک شاخ، جڑ کے مقابلے میں اپنی دوسری بہن (دوسری شاخ) سے زیادہ قریب ہے؟"

چنانچہ حضرت زید رضی اللہ عنہ دادا اور بھائیوں کو ایک ایسے درخت سے تشبیہ دیتے تھے جس کی جڑ سے ایک شاخ نکل کر اپنی ایک الگ اور آزادانہ حیثیت بنا لیتی ہے پھر اس آزاد اور مستقل زندگی گزارنے والی شاخ سے دو نئی شاخیں پھوٹیں، ان دونوں کو غذا بجائے جڑ کے اسی پہلی شاخ سے ملتی ہے، اسی طرح سے موصوف نے دادا کی تشبیہ جڑ سے اور باپ کی تشبیہ اس شاخ سے دی جو اگرچہ اسی جڑ (دادا) سے پھوٹ کر نکلی مگر زندگی گزارنے میں آزاد رہی اور اس سے متفرع دونوں شاخوں کو دو بھائیوں سے تشبیہ دی اور چونکہ پہلی شاخ سے ان دونوں شاخوں کا بلا فصل براہ راست تعلق ہے، اس لیے اس کے ترکے کے مالک یہ دونوں ہوں گے، دادا نہیں۔

مسائل فقہیہ اور علم الفرائض میں حضرت زید بن ثابت کی جلالت قدر اور تفقہ کے باوجو حضرت عمر کو پورا انشراح صدر اور اطمینان قلب نہ ہوا، چنانچہ آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اس سلسلے میں رجوع کیا۔ اتفاق یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی رائے بھی اس مسئلے میں حضرت زید کی رائے کے موافق تھی اور آپ نے اپنی رائے کے ثبوت میں ایک دوسری مثال کے ذریعہ حضرت عمر کو اپنا نقطۂ نظر سمجھایا، چنانچہ آپ نے حضرت عمر کو لکھا کہ "اگر کسی سیلاب کی رو ایک سمت کو جا رہی ہو اور آگے چل کر اس رو سے ایک دھارا نکلا اور تھوڑی دور جا کر اسی دھارے سے دو دھارے اور نکلے، اب آپ کے خیال میں کیا ایسا نہیں ہوگا کہ اس بیچ کے دھارے کا پانی اگر واپس لوٹے گا تو بعد والے دونوں دھاروں میں ہر واپس جائے گا؟"

جب ان دونوں جلیل القدر صحابہ کی رائیں پوری شرح و بسط کے ساتھ حضرت عمر کو معلوم ہو گئیں تو آپ کو اطمینان ہوا اور آپ نے پوری طمانیت قلب کے ساتھ اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا اور حضرت زید اور حضرت علی کی رائے کے مطابق بھائیوں کو بھی ترکہ میں شریک کیے جانے کے حق میں احکامات صادر کر دیے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دونوں صحابیوں کی رائے کی صداقت کے بارے میں اب کوئی شک شبہ نہیں رہ گیا تھا۔

مصر کے ایک صاحب نظر عالم الشیخ بدر المتولی عبد الباسط نے الروض النضر اور کتاب الام للامام شافعی کے حوالے سے مذکورہ اختلافی مسئلہ میں حضرت عمر کے اپنی رائے سے رجوع کرنے کی مصلحت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ " یہ کہا جا سکتا ہے حضرت زید اور حضرت علی کی رائے اور پھر حضرت عمر کا ان دونوں کی موافقت میں اپنی رائے سے رجوع کر لینا، نص قطعی کی موجودگی میں ایسا اجتہاد ہے جس سے نہ صرف اس کی صریحی خلاف ورزی ہوتی ہے بلکہ ان تینوں حضرات سے زیادہ صاحب نظر صحابی حضرت ابوبکر کی رائے کے بھی بالکل خلاف ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب بہت آسان ہے۔ درحقیقت لفظ اَب (باپ) کا جد (دادا) پر اطلاق کرنا حقیقی نہیں بلکہ اطلاق مجازی ہے، بالکل اسی طرح جس طرح قرآن کریم نے لفظ "اب" کو عم (چچا) کے لیے استعمال کیا ہے، چنانچہ سورۃ بقرہ میں ارشاد خداوندی ہے: " ام کنتم شھداء اذحضر لیعقوب الموت اذقال لبنیہ: ما تعبدون من بعدی؟ قالوا: نعبد إلھک وإلہ آبائک ابراھیم واسماعیل واسحاق، إلھاً واحداً ونحن لہ مسلمون[9]" یعنی کیا تم لوگ اس وقت موجود تھے جس وقت یعقوب کے پاس فرشتۂ موت آیا تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مخاطب کر کے کہا کہ میرے بعد تم لوگ کس کی پرستش کرو گے؟ تو ان سبھوں نے کہا کہ ہم آپ کے خدا اور آپ کے "آباء" (یعنی باپ دادا) ابراہیم و اسماعیل اور اسحاق کے خدا کو یکتا معبود مانیں گے اور ہم اس کے آگے سر تسلیم خم کریں گے۔"

اور یہ بات تو ہر ایک جانتا ہے کہ حضرت اسماعیل حضرت یعقوب کے عم (چچا) تھے باپ یا دادا نہیں[1]۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں حضرات صحابہ میں جس طرح ایک دوسرے سے مشورہ کرنے کے بعد اپنے شکوک و شبہات کو تبادلہ خیال کے ذریعہ دور کر کے ایک متفقہ فیصلے پر پہونچے۔ یہ اس بات کی بین دلیل ہے کہ ان مسائل میں جن میں نص قطعی نہ ہو، اجتہاد سے کام لیتے ہوئے قیاس کے اصول پر کاربند ہو کر ایک رائے قائم کی جا سکتی ہے۔

ایک قتل کے بدلے میں کئی اشخاص کو قتل کیے جانے کا مسئلہ

حضرت عمر کا زمانۂ خلافت ہے، یمن کے والی نے حضرت عمر کو خط لکھا کہ "ایک عورت اور اس کے یار نے مل کر اپنے سابق شوہر کے بیٹے کو قتل کر دیا ہے۔ حکم صادر فرمایا جائے کہ اس قضیے میں کیا فیصلہ کیا جائے"۔ حضرت عمر اس اچھوتے اور مسلم معاشرے میں پہلی دفعہ اس قسم کے مقدمے کو سن کر خاصے پریشان ہوئے۔ کیونکہ قرآن کریم میں جو دو آیتیں قصاص سے متعلق وارد ہوئی ہیں، ان کا حکم یہ ہے کہ ایک جان کے بدلے صرف ایک جان لی جا سکتی ہے۔ چنانچہ خداوند تعالیٰ کا سورۂ بقرہ میں حکم ہے کہ :

یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی : الحر بالحر، والعبد بالعبد والانثی بالانثی"۔ دوسری قصاص سے متعلق آیت سورۃ مائدہ میں وارد ہوئی ہے جس میں یہاں تک صراحت ہے کہ اعضا کے بدلے میں بھی صرف اعضا ہی سے قصاص لیا جا سکتا ہے، یعنی اگر کسی نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی تو اس کی بھی آنکھ ہی پھوڑی جائے گی، اور اگر کسی نے کسی کا کان کاٹ لیا ہے، یا دانت توڑ دیا ہے تو قصاص میں مجرم کا صرف کان ہی کاٹا جائے گا اور صرف اس کا دانت ہی توڑا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ حکم ہوتا ہے کہ " وکتبنا علیھم فیھا أن النفس بالنفس، والعین بالعین، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص"[12]

حضرت عمر اس بالکل نئے مقدمے میں نص قرآنی کی صراحت کی وجہ سے پریشان تھے کہ

حضرت علی نے ان کی بر وقت مدد کی۔ آپ کو جب اس قضیے کا علم ہوا تو آپ نے حضرت عمر سے کہا کہ" امیرالمؤمنین اگر چند لوگ مل کر کوئی مذبوحہ جانور چرا لیں اور ان میں سے ایک ران لے جائے، دوسرا (ایک دوسرا عضو) مثلاً دست لے جائے تو کیا آپ ان سب کے ہاتھ کاٹیں گے؟" حضرت عمر نے فرمایا کہ" ہاں"۔ اس پر حضرت علی نے فرمایا کہ اس مقدمہ کو بھی اسی مسئلہ پر قیاس کر لیجیے"۔ چنانچہ حضرت عمر نے بلا پس و پیش اپنے گورنر کو لکھا کہ" ان اقتلهما، فلو اشترک فیه اهل صنعاء کلهم لقتلتهم"[13] یعنی قاتل عورت اور مرد دونوں کو لڑکے کے قصاص میں قتل کر دو، اگر اس قتل میں صنعاد کے تمام لوگ بھی شریک ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا"۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قرآن کی دونوں آیتیں صاف صاف ایک جان کے بدلے صرف ایک جان، بلکہ ایک عضو کے بدلے صرف ایک عضو کو قصاص میں لینے کا حکم دے رہی ہیں مگر پھر بھی حضرت عمر حضرت علیؓ کی رائے کی حکمت اور ان کی مدلل مثال سے مطمئن ہو کر ایک جان کے بدلے میں دو جانیں لینے کا فیصلہ صادر فرما دیتے ہیں اور یہ صرف اس وجہ سے کہ مذکورہ دونوں آیتوں کے حکم کو ڈھال بنا کر معاشرے میں بدکردار اور شرپسند اشخاص یا کینہ اور" ثار"[14] (جذبۂ انتقام) سے بھرے ہوئے لوگ جماعتی طور سے قتل و خون ریزی کا سلسلہ نہ شروع کر دیں اور مذکورہ آیتوں کا فائدہ اٹھا کر قانون کی گرفت سے صاف بچ جائیں۔

حضرت عثمان غنی کے عہد خلافت کا سب سے پہلا مشکل مقدمہ

حضرت عمر کو ابن لؤلؤ مجوسی نے جب خنجر مار کر ہلاک کر دیا تو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر نے فرمایا کہ" میں نے کل ابو لؤلؤ جفینہ اور ہرمزان کو کانا پھوسی کرتے دیکھا تو دبے پاؤں ان کے قریب پہنچ گیا۔ انھوں نے جو مجھے اس طرح اپنے پاس دیکھا تو ڈر کے مارے سر پر پاؤں رکھ کر بھاگ کھڑے ہوئے۔ بھاگنے میں ان کا ایک خنجر زمین پر گر گیا جس کے دو سرے تھے اور جس کی دھار بیچ میں تھی۔ اب ذرا دیکھو تو کہ حضرت عمر

کس چیز سے قتل کیے گئے ہیں؟" چنانچہ وہ خنجر لایا گیا جس سے حضرت عمر قتل کیے گئے تھے اور جب دیکھا گیا تو ہوبہو ویسا ہی نکلا جیسی حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکر نے نشاندہی کی تھی۔ پاس ہی حضرت عمر کے صاحبزادے عبیداللہ بن عمر بیٹھے تھے۔ نوجوان آدمی، رگوں میں جوانی کا خون جوش مار رہا تھا، غصّے میں اُٹھے، تلوار سونت کر نکل پڑے اور ہرمزان جفینہ اور ابولؤلؤ کی لڑکی کو قتل کر ڈالا۔ جب یہ خبر مسلمانوں کو پہنچی تو سب کو بہت غصّہ آیا کہ ایک جان کے بدلے میں عبیداللہ نے تین جانیں کیسے لے لیں۔ یہ تو حکم قرآن کے صریحی خلاف ورزی ہے۔ اس لیے بعض نے تو عبیداللہ سے قصاص لینے اور انھیں مقتولین کے بدلے میں قتل کر دیے جانے تک کا مطالبہ کر دیا۔

چنانچہ حضرت عثمان کے ہاتھ پر جب بعیت مکمل ہو گئی اور انھوں نے زمام خلافت سنبھال لی تو سب سے پہلا مقدمہ جو اُن کے دربار میں پیش ہوا وہ یہی قضیہ تھا۔ حسب دستور مجلس شوریٰ طلب کی گئی اور حضرات صحابہ نے اس عجیب اور پُرپیچ مقدمے پر غور و خوض کرنا شروع کیا۔ اس مجلس میں جو کچھ ہوا اس کی تفصیل کاسانی کی زبانی سنیے:

" حضرت علی کی رائے تھی کہ عبیداللہ بن عمر سے قصاص لینا چاہیے کیونکہ نص قرآنی قتل عمد میں جان کے بدلے میں جان لینے کے حق میں بالکل واضح اور صاف ہے۔"

یہ سُن کر ایک ممبر بولے کہ" جی ہاں کل حضرت عمر قتل کیے گئے۔ آج ان کے صاحبزادے کو موت کے گھاٹ اتار دیجیے، چلیے قصّہ تمام۔"

حضرت عمرو بن العاص کی جو جلیل القدر صحابہ میں خاصی ممتاز حیثیت رکھتے تھے، بالکل الگ اور انوکھی رائے تھی، انھوں نے حضرت عثمان سے کہا کہ" امیرالمومنین، آپ اس جھگڑے میں خواہ مخواہ کیوں پڑتے ہیں۔ یہ قصّہ تو اس وقت پیش آیا تھا جب آپ خلیفہ تھے بھی نہیں، اس لیے اس کی ذمہ داری لینے یا اس کا فیصلہ کرنے کے لیے آپ مکلف ہی نہیں ہیں، میری رائے تو یہ ہے کہ آپ عبیداللہ کو اب معاف کر دیجیے، ان کی دلیل یہ تھی کہ عبیداللہ نے ارتکاب جرم اس وقت کیا ہے جب کہ حضرت عثمان کے ہاتھ پر

بعیت مکمل ہی نہیں ہوئی تھی، اس طرح احکام و تعزیرات کو نافذ کرنے والی قوت یعنی خلیفۂ وقت کا وجود ہی نہ تھا۔ جب اس کا وجود نہ تھا تو اسے نافذ کون کرتا۔ اور اب وقت گزر جانے کے بعد اس کے نافذ کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اصول ہے کہ "فلاقود حیث لا امام یقیم الحدود و یستوفی الحقوق" یعنی جہاں امام نہ ہو کہ وہ حدود کو جاری کر سکے اور حقوق کو ادا کر سکے، وہاں پر جان کے بدلے میں جان نہیں لی جا سکتی۔

حضرت عثمان اس مسئلہ سے اتنے پریشان تھے کہ کوئی آخری فیصلہ نہ کر پاتے تھے۔ چنانچہ ان سے اس سلسلے میں متعدد روایتیں نقل کی جاتی ہیں۔

ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ حضرت عثمان نے فرمایا کہ: "میں ہرمزان، جفینہ، اور (ابو لؤلؤ کی) لڑکی کا ولی ہوں (بحیثیت منصب خلافت) اور میں اس قصاص کو دیت میں (جان کے بدلے مال دینا) تبدیل کیے دیتا ہوں۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ "حضرت علی نے جب جان کے بدلے (عبید اللہ کی) جان لینے کا مطالبہ کیا تو حضرت عثمان نے ان سے فرمایا کہ ابھی کل جس آدمی کا باپ قتل کر دیا گیا ہے، آج اسے کس طرح قتل کر دوں، میں یہ نہ کروں گا، میں اسے معاف کر دوں گا، اور دیت ادا کر دوں گا۔"

تیسری روایت یوں ہے کہ "حضرت عثمان نے قصاص کا حکم دے دیا اور عبید اللہ بن عمر کو ہرمزان کے لڑکے کے حوالے کر دیا تاکہ وہ ان سے قصاص لے لے۔ چنانچہ ہرمزان کا لڑکا عبید اللہ کو لے کر قتل کرنے کے لیے نکل کھڑا ہوا، ادھر زمین پر کوئی ایک ایسا فرد نہ تھا جو یہ نہ چاہتا ہو کہ ہرمزان کا لڑکا انھیں معاف نہ کر دے۔ اب ہرمزان کے لڑکے نے مجمع کو مخاطب کر کے) کہا: کیا مجھے انھیں (عبید اللہ بن عمر) کو قتل کر دینے کا اختیار ہے؟ لوگوں نے کہا۔ ہاں، بالکل۔ (اب) اس نے کہا: آپ لوگ مجھے (قتل کرنے سے) روکیں گے تو نہیں؟ لوگوں نے کہا کہ ہرگز نہیں۔ (یہ سن کر) ہرمزان کا بیٹا بولا کہ اچھا جائیے میں نے ان کو اللہ کے لیے اور آپ لوگوں کی خاطر چھوڑ دیا۔ جب اس نے عبید اللہ کو اس طرح معاف کر دیا تو لوگوں کی خوشی کی انتہا نہ رہی۔

فرطِ مسرت میں سب نے انھیں اپنے سروں پر اٹھا لیا اور اس طرح سر پر بٹھلائے ہوئے انھیں ان کے گھر تک لائے۔[15]

یہ ہیں وہ روایتیں جو اس قضیے کے سلسلے میں ملتی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت علی کی رائے سختی سے قصاص لینے کے حق میں تھی اور ان کی تائید میں وہ صحابہ تھے جو احکامات کو بغیر رو رعایت کے سختی سے نافذ کرنے کی رائے رکھتے تھے، دوسرا گروہ وہ تھا جو اس معاملے میں نرمی اور رحم کا خواہاں تھا۔ اور ایک تیسرا گروہ ان صحابہ کا بھی تھا جن کے نمائندہ حضرت عمرو بن العاص تھے جن کا خیال تھا کہ چونکہ "وقوعِ حادث" کے وقت کوئی خلیفہ نہ تھا اور احکامات نافذ کرنے والی ہستی کی غیر موجودگی میں حدود ساقط ہو جاتے ہیں، اس لیے حضرت عثمان پر، جن کی بیعت اس وقت تک مکمل نہیں ہوئی تھی، اس حد کے جاری کرنے کی ذمہ داری نہیں عاید ہوتی اور اس طرح عبیداللہ پر حد جاری نہ ہوگی۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ عمرو بن العاص کی اس رائے کو کسی نے نہ مانا، کیونکہ اس کے مان لینے کے یہ معنی ہوتے کہ ایک امام کے انتقال اور دوسرے امام کی بیعت کے درمیانی وقفے میں جو جرائم اور خلاف شرع کام کیے جائیں گے ان پر بازپرس نہ ہوگی، اس طرح ملک میں ایک نراج کا سا عالم طاری ہو جائے گا اور نہ کسی کی جان محفوظ رہے گی نہ مال، نہ عزت نہ آبرو، اور نہ ہی شاید شعائرِ دین کی پوری طرح پابندی ہو سکے گی۔

"اب سوال یہ ہے کہ کیا خلیفۂ وقت کو یہ حق ہے کہ وہ "قصاص" جیسی حدِ شرعی کو معاف کر دے؟ بظاہر مسئلہ بڑا پیچیدہ اور اہم ہے لیکن شیخ بدر المتولی عبد الباسط مشہور مصری عالم کی رائے ہے کہ اسے اس کا حق حاصل ہے، کیونکہ خلیفہ اس طرح کے تصرفات سے بعض اوقات معاشرے کو ایک بڑے اتھل پتھل اور شدید ردِ عمل سے بچا سکتا ہے۔"[16]

اجتہادِ صحابہ سے متعلق، گذشتہ صفحات میں جو کچھ کہا گیا ہے اور جو واقعات پیش کیے گئے ہیں ان کی اپنے مکتبِ فکر اور مسلک کے مطابق تشریحیں اور تاویلیں کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی

رہتی ہیں۔ کیونکہ ایک نظری عالم کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ قانون سازی میں رائے و اجتہاد کی ضرورت کو مسترد کردے۔ اس لیے کہ اس کو عملی زندگی کے نت نئے مسائل و معاملات سے سابقہ نہیں ہے[61]۔ مگر اس کے باوجود یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ صحابہ کرام نے مخصوص حالات میں اپنے اجتہاد سے کام لے کر مخصوص مسائل کا حل نکالا اور اپنے فیصلوں کو نافذ کیا۔ اب اگر اس زمانے میں کوئی اسوۂ صحابہ کی روشنی میں اور انھیں قیود کے ساتھ نئے مسائل کے حل نکالنے کے لیے اس قسم کے اقدام کی دعوت دیتا ہے تو یہ نہ "اباحیت" ہے نہ لاقانونیت اور نہ بے راہ روی۔ یہ بات ضرور ہے کہ پیش آمدہ نئے مسائل میں ہر کس و ناکس کو اجتہاد کرنے یا رائے دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اس کے لیے بھی وہی طریقۂ کار اپنانا ہوگا جسے صحابۂ کرام اور خاص طور سے حضرت عمر نے اپنایا تھا، یعنی ہر نئے مسئلے کو ایک خاص مجلس شوریٰ کے سامنے پیش کیا جائے اور بحث و مباحثہ، تحقیق و تدقیق کے بعد باجماعِ رائے یا بکثرت رائے جو حل تجویز کیا جائے اسے تسلیم کرلیا جائے۔ چنانچہ پروفیسر مصطفےٰ احمد الزرقا لکھتے ہیں کہ "اجتہادی احکام کی حفاظت و دیانت کے سبب جو کثیر فقہی سرمایہ اکٹھا ہوگیا تھا وہ ماضی کی ضرورتوں کے لیے بالکل کافی تھا، اس لیے اس کا تقاضا یہ تھا کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند کردیا جائے۔ مگر عصر جدید کی حیرت انگیز تہذیبی اور سائنسی ترقی نے اب صورتِ حال بدل دی ہے، اب انسان طبیعی قوتوں کو مسخر کرکے فضائے بسیط کی پہنائیوں میں مصروف پرواز ہے ....وہ چاند پر کئی بار اُتر چکا ہے اور وہ دن دُور نہیں کہ وہاں مستقل طور پر اپنا ڈیرا ڈال دے۔ اس بنا پر فقہ اسلامی کے مصالح کا تقاضا ہے کہ اس عہد میں ایک دوسرے طریقۂ اجتہاد کو رواج دیا جائے اور وہ ہے جماعتی و شورائی اجتہاد، جس کی بنیاد علمی مشاورت پر ہو۔ اس کے لیے فقہی مذکرات منعقد کیے جائیں جن میں مختلف دیار و امصار اور مختلف مسالک کے ممتاز فقہاء شریک ہوں اور وہ اسلامی قانون کے اس چشمۂ حیواں سے جس کا سوتا کبھی خشک نہیں ہوسکتا، عصر جدید کی تشنگی کو دُور کرنے کی کوشش کریں۔ اس مشاورت کی بالکل وہی شکل و صورت ہو جو خلفائے راشدین مشکل سیاسی و علمی مسائل کے پیش آنے کے وقت اختیار فرماتے تھے[62]۔" اور وہ طریقہ تھا

شوراے عام اور شوراے خاص منعقد کرنے کا۔ ان دونوں مجلسوں میں اکابر صحابہ شریک ہوتے اور ملک و ملت سے متعلق تمام مسائل پر گفتگو کرتے اور کسی نتیجہ پر پہنچ کر اسے عملی جامہ پہناتے جس کی مثالیں اوپر کے صفحات میں آچکی ہیں۔

ہمارے ملک کے ایک ممتاز اور صاحب فکر و نظر عالم جناب مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی نے پروفیسر زرقا سے بھی زیادہ محیط، واضح اور قابل عمل طریق کار کی نشاندہی کی ہے، فرماتے ہیں: "مناسب یہ ہے کہ اس مقصد کے لیے ہر ملک میں جہاں مسلمان بستے ہوں، وقت کے جدید عائلی، اقتصادی، سماجی اور معاشی مسائل کا حل نکالنے کے لیے مجالس مباحث فقہیہ قائم کی جائیں۔ ان مجالس کے ارکان مذکورہ[19] بالا اوصاف کے حامل ممتاز علماء ہوں جنھیں مسلمانوں کا اعتماد حاصل ہو۔ ان کے ساتھ دینی ذہن رکھنے والے مسلم دانشوروں اور ماہرین قانون کو بھی شریک کیا جائے۔ یہ مجلس اپنے ملک کے مسائل عصریہ کی ایک جامع فہرست ترتیب دینے کے بعد ایک سال میں متعدد اجلاس منعقد کرنے کے علاوہ سالانہ ایک مؤتمر بھی منعقد کرے جس میں ان مسائل کے سلسلے میں اپنے فیصلوں کا اعلان کرے۔ ملکی مجالس کے علاوہ وقتاً فوقتاً عالم اسلام کے مختلف حصوں میں عالمی کنونیشن بھی منعقد کیے جائیں جہاں تمام دنیا کے علماء فضلاء جمع ہو کر ان فیصلوں کو آخری صورت دیں، اس طرح ان مجالس کے فیصلوں کو اجماع امت کی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔"[20]

حوالہ جات:

۱- "خلوت صحیحہ" کے معنی ہیں زوجین کا کسی ایسی جگہ، مکان یا حصہ مکان میں تنہا جمع ہونا جہاں باہم صحبت کرنے سے کوئی جسمانی طبعی یا شرعی مانع موجود نہ ہو۔ (مجموعہ قوانین اسلام مرتبہ تنزیل الرحمان مرکزی ادارہ تحقیقات اسلامی پاکستان جلد اول ص ۴۴ بحوالہ "مذہب اور جدید ذہن" ڈاکٹر مشیر الحق۔ دسمبر ۱۹۷۴ء ص ۳۱)

۲- مسند امام احمد، مرتبہ شیخ ساعاتی ج ۱۷ ص ۶، ۷۔ بحوالہ مضمون "تطلیقات ثلاثہ" از مولانا سعید اکبر آبادی۔ یہ مضمون احمد آباد کے سیمنار منعقدہ ۴ تا ۶ نومبر ۱۹۷۳ء میں پڑھا گیا تھا اور

سیمنار کے مضامین کے مجموعہ " ایک مجلس کی تین طلاق " میں شائع ہوا ہے۔ ص ۴۳ تا ص ۸۲

۳۔ " رجم " حرام کاری کرنے والے مجرم کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دینا۔

۴۔ مسند امام احمد ج ۱۷ ص ۷ بحوالہ سابق

۵۔ ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کی کتاب " عمر الفاروق " کا اردو ترجمہ از حبیب اشعر ص ۶۸۳ بحوالہ مضمون سابق مولانا سعید احمد اکبر آبادی۔

۶۔ تطلیقات ثلاثہ اور تفصیلات کے لیے دیکھیے کتابچہ " ایک مجلس کی تین طلاق۔ قرآن وسنت کی روشنی میں " مجموعہ مقالات سیمنار احمد آباد منعقدہ ۴ تا ۶ دسمبر ۱۹۷۳ء اور " امام ابن تیمیہ " مصنفہ محمد یوسف کوکن عمری ص ۴۷۰ تا ۴۷۸۔ مطبوعہ نوری پریس، مدراس ۱۹۵۹ء

۷۔ مضمون " دائرۂ اجتہاد کی وسعت " شایع شدہ رسالۂ اسلام اور عصر جدید " بابت ماہ جنوری ۱۹۷۵ء ص ۹۵

۸۔ سورۃ یوسف آیت ۳۸ پارہ ۱۲

۹۔ سورۃ بقرہ آیۃ ۱۳۳۔

۱۰۔ الروض النضر ج ۴ ص ۴۵ - ۵۹، کتاب الام للشافعی ج ۴ ص ۸۱ بحوالہ مجلۃ العربی بابت ماہ جنوری ۱۹۷۳ء

۱۱۔ سورۃ البقرۃ آیۃ ۱۷۸۔

۱۲۔ سورۃ المائدہ آیۃ ۴۵

۱۳۔ کتاب الام للشافعی ج ۶ ص ۱۷ اور اعلام الموقعین لابن قیم ج ۱

۱۴۔ " ثأر " جان کے بدلے میں جان لینے کی عربوں کی پرانی رسم

۱۵۔ کتاب بدائع للکاسانی فی کتاب القصاص والقضایا الکبری فی الاسلام ص ۱۲۶ بحوالہ العربی ماہ جنوری ۱۹۷۳ء ص ۲۲

۱۶۔ مجلۃ العربی ماہ جنوری ۱۹۷۳ء۔ ص ۲۳

۱۷۔ اسلامی قانون کا عہد بہ عہد ارتقا، از پروفیسر ڈاکٹر مصطفےٰ احمد الزرقا، ترجمہ محمد نعیم صدیقی ندوی مطبوعہ اسلام اور عصر جدید جولائی ۱۹۷۵ء

۱۸۔ حوالۂ سابق

۱۹۔ جن کی نظر علوم کتاب وسنت پر گہری ہو، مختلف فقہی مسالک اور ان کے دلائل سے بھی ان کو مبصرانہ واقفیت ہو، عصری ضروریات اور مشکلات سے بھی وہ آگاہ ہوں اور دیانت وتقویٰ سے بھی انھیں بہرہ وافر ہو۔ اسلام اور عصر جدید۔ ماہ جولائی ۱۹۷۴ء۔ ص ۲۴

۲۰۔ حوالۂ سابق۔

چشتی تعلیمات

اور

عصرِ حاضر میں اُن کی معنویّت

(۲)

جناب نثار احمد فاروقی

(۳) روحِ عبادات

عبادات میں صوفیاے چشت نے فرض عبادتوں کے علاوہ کچھ نوافل اور مسنون دعاؤں یا اذکار بھی راہ سلوک کے سالکوں کو تعلیم کیے ہیں۔ مگر عبادات بقدر استطاعت تجویز کی جاتی تھیں۔ مثلاً کسی کو صوم دوام، کسی کو صوم داؤدی، کسی کو صرف صوم رمضان۔ حضرت محبوب الٰہیؒ کی خانقاہ میں ایسے بھی تھے جو کسی معذوری کی وجہ سے صرف رمضان کے روزے رکھتے تھے۔ اسی طرح نفل عبادتوں کو ہر سالک نے اپنی مقدرت کے مطابق اختیار کر رکھا تھا۔ در اصل مشائخ چشت نے طاعات تین طرح کی بتائی ہیں: طاعتِ مالی، طاعتِ بدنی اور طاعتِ خلقی[۲۳] — یہ سب قفل سعادت کی کنجیاں ہیں اور ان میں

سے کسی کلید سے بھی کشاد کار ممکن ہے مگر ان میں طاعتِ خلق کا درجہ افضل ہے۔

نماز کی روح حضورِ قلب[64] ہے۔ لاصلوٰۃ الّا بحضور القلب۔ علما اور فقرا کی نماز میں فرق ہے۔ علما، یا کعبہ کو دیکھ کر نماز پڑھیں گے یا اس کی سمت میں نماز پڑھیں گے یا جہت معلوم نہ ہو تو تحرّی یعنی اندازے سے اُدھر کا رُخ کریں گے۔ مگر فقرا، تا عرش نہ بینند نماز نکنند"[65] اس سے وہی "حضور قلب" مراد ہے۔ یہ صوفیا کے نزدیک صلاحِ دل کی علامت ہے کیونکہ دل معصیت سے پاک ہو تو ذوقِ طاعت پیدا ہوتا ہے۔

زکوٰۃ درویشوں پر واجب ہی کہاں ہوتی ہے مگر ان کا سارا مال "سبیل" ہے اسی لیے حضرت بابا فرید گنج شکر علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ زکوٰۃ تین طرح کی ہوتی ہے[66]۔

زکوٰۃ شریعت یہ ہے کہ چالیس روپے میں ایک روپیہ راہِ خدا میں دے دیا جائے۔

زکوٰۃ طریقت یہ ہے کہ ایک روپیہ خود رکھ کر باقی راہ خدا میں دے دے اور

زکوٰۃ حقیقت یہ ہے کہ سب راہ خدا میں دے دے خود کچھ نہ رکھے۔

اور چشتی صوفیائے کرام نے عملی زندگی میں اسی " زکوٰۃ حقیقت "کے ادا کرنے کا ثبوت دیا ہے۔ جب زکوٰۃ شریعت ہی واجب نہ ہو تو حج کہاں سے فرض ہوگا؟ اس لیے ان بزرگوں نے درویشوں کے سفر حج پر جانے کی زیادہ حوصلہ افزائی نہیں کی۔ راستے دشوار تھے۔ مہینوں کا سفر تھا۔ فقر کی وجہ سے زاد راہ کافی ہوتا نہیں تھا۔ راستے میں نوبت سوال کرنے کی بھی آسکتی تھی۔ حج جب فرض نہیں ہے تو اس کے لیے نفس کو تکلیف دینا کیا ضرور ہے[68]۔ جو عبادتیں فرض ہیں اور جن کے لیے وہ مکلّف ہے انھیں کو خیر و خوبی سے کیوں نہ ادا کیا جائے۔ ایک درویش بے سر و سامانی کے عالم میں حج کے لیے نکلے۔ راستے میں بھوک سے عاجز ہو کر ایک مسجد میں نماز کے بعد انھوں نے سوال کیا کہ ہم "اللہ کے مہمان ہیں"۔ دوسرے بزرگ نے کہا کہ جب تمھارے پاس زاد راہ نہیں تھا تو حج کرنے کیوں نکلے تھے؟ انھوں نے کہا کہ ہمارا زاد راہ تقویٰ ہے۔ قرآن میں ہے: وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ۔ یہ بزرگ برہم ہو گئے اور کہنے لگے کہ تم احمق ہو۔ قرآن کا مطلب بھی نہیں سمجھتے۔ وہ کہتا ہے کہ توشہ لے کر چلو کیونکہ بہترین زاد راہ کا ساتھ ہونا

ہی تقوے کی ضمانت ہے۔ اگر تمھارے پاس زادِ راہ ہوتا تو سوال کی ذلت سے محفوظ رہتے۔

(۴) خدمتِ خلق

اب یہ دیکھنا ہے کہ ان صوفیا کے نزدیک مذہب کی روح اور غایت اقصیٰ کیا تھی؟ علماے ظاہر کے برخلاف انھوں نے اسے دنیا طلبی، جاہ پسندی اور عزت و شہرت کے حصول کا وسیلہ نہیں بنایا بلکہ اسلام کی روح کو خدمتِ خلق، رواداری اور صلح جوئی میں تلاش کیا۔

آج دنیا بھر میں عیسائی مشنریاں صرف ایک نعرہ خدمت SERVICE OF HUMANITY کو لے کر دوسرے مذاہب کو شرمندہ کر رہی ہیں۔ ان کے پاس بڑے مالی وسائل ہیں۔ جنگ کے میدان میں زخمیوں کی خدمت، ہسپتال قائم کر کے مریضوں کا علاج، قحط زدہ علاقوں میں خوراک سے بھوکوں کی امداد، تعلیمی اداروں وغیرہ کا قیام ان کی سرگرمیاں مختلف نوعیت کی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ بائبل کے مواعظ بھی سناتی ہیں، عیسائیت کا لٹریچر مفت تقسیم کرتی ہیں، تبدیل مذہب کا لالچ دیتی ہیں اور ان کا مذہب قبول کرنے والوں کو بہت سی رعایتیں بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ پسماندہ اور جاہل اور استحصال کے شکار علاقوں میں انھیں خاصی کامیابی ہوئی ہے۔

یہ چشتی صوفیا بھی دراصل اسلام کے مبلّغ MISSIONARIES تھے مگر کیا ان کے پاس اتنے عظیم فنڈ تھے؟ کیا ان کی تحریک اتنی منظم تھی؟ کیا وہ پروپیگنڈے کے فن سے کام لیتے تھے۔ کیا وہ مظلوموں اور بیکسوں کی امداد کسی ذاتی یا سیاسی غرض سے کرتے تھے؟ بے سروسامانی اور فقرِ محض کے باوجود ان کی خانقاہوں میں دن رات لنگر جاری تھا۔ فتوح میں نقد آیا تقسیم ہو گیا، نذرانے میں اشرفیاں آئیں لٹ گئیں، ہدیہ میں کپڑا آیا بانٹ دیا گیا۔

مشائخِ چشت نے خانقاہ چلانے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت بتائی ہے: حال، قال (علم) اور مال — مگر حضرت چراغ دہلی نے فرمایا کہ مال کی بھی ضرورت نہیں،

حال اور علم کافی ہیں۔ "حال" یہ ہے کہ انسانیت کے درد کو اپنا "حال" بنالیں۔ چنانچہ ایک بار حضرت محبوب الٰہیؒ نے فرمایا[۲]:

"آن قدر غم واندوہ کہ مراست، ہیچ کس را درین جہان نیست۔ زیرا کہ چندیں خلق می آیند وغم واندوہ خویش می گویند ہمہ بر دل وجان من می نشیند۔ عجب دلے باشد کہ غم برادر مسلمان بشنود و در وے اثر نکند"۔

جتنا غم واندوہ مجھے ہے اتنا اس دنیا میں کسی کو نہ ہوگا کیونکہ اتنے لوگ آتے ہیں اور اپنا دکھ درد کہتے ہیں وہ سب میرے دل وجان میں بیٹھ جاتا ہے۔ عجب دل ہوگا جو اپنے مسلمان بھائی کا غم سنے اور اس پر اثر نہ ہو۔

حضرت محبوب الٰہیؒ اکثر روزہ رکھتے تھے اور سحر کے وقت بھی بہت ہی قلیل غذا تناول فرماتے تھے۔ آپ کے خادم خواجہ عبدالرحیم جن کے ذمے سحری کا لے جانا تھا، بیان کرتے ہیں: "اکثر ایسا ہوتا کہ حضرت خواجہ سحری کے وقت کچھ بھی نہ کھاتے، میں عرض کرتا کہ آپ افطار میں بھی نہیں کھاتے، اگر سحری بھی نہ کھائیں گے تو ضعف بڑھ جائے گا۔ آپ پر گریہ طاری ہوگیا اور فرمایا "کتنے غریب اور بیکس مسجدوں کے کونوں اور چبوتروں پر بھوکے پڑے ہوئے ہیں اور فاقے سے رات گذار دیتے ہیں۔ یہ کھانا بھلا میرے حلق سے نیچے کس طرح اتر سکتا ہے[۳]۔"

حضرت محبوب الٰہیؒ نے ایک عورت کو دیکھا کہ دریائے جمنا کے کنارے ایک کنوئیں سے پانی بھر کر لے جارہی ہے۔ آپ نے اس سے کہا کہ تو دریا کو چھوڑ کر کنوئیں کا پانی کیوں پیتی ہے؟ اس نے کہا کہ میرا شوہر غریب ہے، ہمارا گھر کا خرچ مشکل سے چلتا ہے۔ جمنا کا پانی بھوک زیادہ لگاتا ہے اس لیے ہم کنوئیں کا پانی پیتے ہیں۔ حضرت یہ سن کر رونے لگے اور خانقاہ میں آکر اپنے خادم سے کہا کہ غیاث پور میں ایک عورت ہے جو جمنا کا پانی نہیں پیتی کیوں کہ اس سے بھوک زیادہ لگتی ہے۔ تم جاکر اس سے پوچھو کہ اس کے ماہانہ خرچ میں کتنا خسارہ رہتا ہے، اتنا خرچ ہر مہینے اسے ہماری خانقاہ سے دیا کرو۔ اور اس سے کہو کہ جمنا کا پانی پیے[۴]۔

ایک بار غیاث پور میں آگ لگ گئی۔ گرمی کا موسم تھا۔ آپ چلچلاتی دھوپ میں اپنے مکان کی چھت پر کھڑے ہوئے آگ لگنے کا منظر اس وقت تک دیکھتے رہے جب تک وہ بجھ نہ گئی۔ پھر خواجہ اقبال کو بلایا اور فرمایا کہ جاکر گھروں کی گنتی کرو کہ کتنے آگ سے متاثر ہوئے ہیں۔ اور ہر گھر والے کو چاندی کے دو تنکے، دو روٹیاں اور ایک صراحی ٹھنڈے پانی کی پہنچاؤ۔ بستی کے لوگ اس وقت بہت ہی پریشان اور مضطر تھے۔ جب خواجہ اقبال کھانے کا خوان اور پانی کی صراحی اور چاندی کے تنکے لے کر ہر ایک گھر پہنچے تو لوگ خوشی سے آب دیدہ ہوگئے۔ دو تنکے اس زمانے میں اتنی قیمت رکھتے تھے کہ اس سے کئی چھپر ڈالوائے جا سکتے تھے[۵]۔

یہ ہزاروں واقعات میں سے چند کی طرف مختصر اشارے ہیں اور ان سے یہ وضاحت کرنا مقصود ہے کہ خدمت خلق بھی ان صوفیائے کرام کا "حال" تھا اور دنیا کی کوئی جماعت یا ادارہ یا مشنری یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ انھوں نے ان مشائخ سے زیادہ دل سوزی سے مجروح انسانیت کی خدمت کی ہوگی اور اسے اپنا حال بنالیا ہوگا۔ پھر آج اِن مشائخ کے نام لیوا اُن کے اس مشن کی اہمیت کا احساس کیوں نہیں کرتے۔

(ج) خانقاہی تربیت کا ماحصل

اب یہ دیکھنا ہے کہ چشتی مشائخ کی خانقاہوں میں کس طرح کے انسان ڈھالے جاتے تھے اور ان بزرگوں کی تربیت کا ماحصل کیا تھا۔

اس کا پہلا اصول "تخلیہ" یعنی قلب کو گناہوں کی رغبت اور میلان سے خالی کرنا اور دوسرا مرحلہ "تحلیہ" یعنی سیرت کو اچھے اخلاق کے زیور سے آراستہ کرنا ہے[۶]۔ مشائخ نے فرمایا کہ ذمائم کے سرچشمے چار ہیں: دنیا، خلق، شیطان اور نفس۔ پھر یہ تجویز کیا کہ دنیا کا علاج تجرّد ہے (یعنی اسباب دنیا سے بےتعلقی) اور خلق سے بچاؤ تفرّد (گوشہ گیری) میں ہے۔ شیطان کا علاج محاربت (جنگ) اور نفس کا تقویٰ ہے۔

ان چار محاذوں پر سالک کامیاب رہے تو اس کا ہر قدم کمال کی طرف بڑھتا جائے گا"۔ یہاں تک کہ وہ "صحرائے قرب" میں داخل ہو جائے اور راہ میں جو مقامات و احوال پیش آئیں گے وہ اس کے "حاکم وقت" ہو جائیں گے۔[۸۰]

۱۔ توبہ واستقامت

سلوک کی ابتدا، توبہ سے ہوتی ہے۔ توبہ کا عملی مظاہرہ یہ ہے کہ اگر پہلے کسی کو برا کہا ہو تو جا کر اُسے خوشنود کرے اور اس سے معافی طلب کرے اور وہ شخص مر چکا ہے تو اس کی روح کو ایصال ثواب کے لیے غلام آزاد کرے کیونکہ غلام کو آزاد کرنا مُردہ کو زندہ کرنے کی برابر ہے[۷۹]۔

قبول توبہ کی نشانی یہ ہے کہ جن افعال سے توبہ کی ہے ان سے دل میں نفرت پیدا ہو جائے اور ان گناہوں کی یاد سے نفس کو لذّت حاصل نہ ہو۔ جوانی کی توبہ سب سے اچھی ہے۔ بڑھاپے میں توبہ نہ کرے گا تو کیا کرے گا؟ بعض مشائخ نے یہ بھی کہا ہے کہ متقیٔ محض سے گناہگار تائب کا مرتبہ افضل ہے[۸۱]۔

توبہ کی روح استقامت ہے جو سلوک کا مقصود ہے[۸۲]۔ ایک دن عالم استغراق میں حضرت محبوب الٰہیؒ سے بابا صاحب نے فرمایا تھا۔ کیا چاہتے ہو؟ عرض کیا استقامت۔ فرمایا: دادیم۔ چونکہ لسان حال میں اثر ہوتا ہے، حضرت محبوب الٰہیؒ فرماتے تھے کہ شیخ کے ارشاد کا اثر اسی وقت طبیعت میں ظاہر ہوا[۸۳]۔

استقامت کیا ہے اسے ایک واقعہ سے سمجھ لیجیے۔ حضرت حمید سوالی (متوفی ۶۷۳ھ) حضور غریب نوازؒ کے خلیفہ تھے اور انھیں قطب صاحبؒ سے بھی خرقہ ملا تھا۔ بیعت سے پہلے "افتد و دانی" کا مزہ چکھ چکے تھے۔ پرانے دوست پھر آئے اور انھوں نے عیش کوشی کی طرف مائل کرنا چاہا۔ انھوں نے فرمایا:

". بروید و گوشہ بنشینید کہ این ازار بند خود را من چناں محکم بستہ ام کہ فردائے قیامت بجوران	جاؤ اور گوشہ میں بیٹھو، میں نے تو اپنا ازار بند ایسا مضبوط باندھا ہے کل قیامت

بہشت ہم نکشایم[84]" کے دن حورانِ بہشت پر بھی نہ کھولوں گا۔

۲۔ صدق و اخلاص

درویش کا ظاہر و باطن یکساں ہونا چاہیئے[85]۔ خلوت میں بھی وہی کرے جو جلوت میں کرتا ہو۔ بعض لوگوں کا ظاہر آراستہ ہوتا ہے باطن خراب، بعض کا باطن آراستہ ہے ظاہر خراب۔ ایک طبقہ وہ ہے جس کا ظاہر و باطن دونوں خراب ہیں۔ چوتھا اور سب سے افضل گروہ اُن لوگوں کا ہے جن کے ظاہر و باطن دونوں آراستہ ہیں[86]۔ یہ کیفیت صدق و اخلاص سے حاصل ہوتی ہے۔ صدق زیادہ ہو تو کم طاعت بھی نافع ہے[87]۔ صدق یہ ہے کہ عجب و ریا نہ ہو، اپنے حال کو چھپائے رکھے[88]۔ اعمال کا تعلق نیّت سے ہے اور خدا نیّت کو خوب جانتا ہے۔ مخلوق سے زہد و عبادت کا کچھ صلہ لینا نہیں ہے تو پھر نیّت درست کیوں نہ رکھی جائے۔

ساتھ ہی محاسبۂ نفس ہوتا رہے۔ اپنے نفس پر ایک گھڑی عتاب کرنا ستّر سال کی عبادت سے اچھا ہے[89]۔ اگر آپس میں جھگڑا بھی ہو تو رفق و ملاطفت کو ہاتھ سے نہ جانے دے[90]۔ کسی ساتھی کو نصیحت کرنا ہو تو اسے تنہائی میں خوش اسلوبی سے سمجھا دے سب کے سامنے فضیحت نہ کرے[91]۔

۳۔ اطعام

لقمۂ حلال کا اہتمام کرے[92]۔ اگر میسر نہ ہو تو فاقہ کو فقیر کی شبِ معراج سمجھے[93]۔ سلسلۂ چشتیہ میں اطعام (کھانا کھلانے) کی فضیلت سب سے زیادہ ہے۔ مشائخ نے ہر آنے جانے والے کے لیے لنگر عام رکھا ہے[94]۔ حضرت محبوب الٰہی نے فرمایا کہ درویشی کی شان ہی اطعام ہے[95]۔ ایک اور موقع پر فرمایا کہ یہ ہمارے خانوادے کی خصوصیات میں سے ہے۔ حضرت بابا فرید گنج شکر علیہ الرحمۃ کی خدمت میں کوئی شخص اپنی مصیبت بیان کر کے دعا کرانے یا تعویذ لینے آتا تھا تو آپ اصرار کرتے تھے کہ پہلے کچھ

کھالو۔ حضرت محبوب الٰہیؒ کا بھی اس پر عمل رہا۔ آپ نے متعدد بار اپنی مجلسوں میں یہ حدیث بیان فرمائی کہ :

من زار حیاً ولم یذق منہ شیئاً فکانما زار میتاً۔	جس نے کسی زندہ شخص سے ملاقات کی اور اس کے ہاں کچھ نہ چکھا تو گویا اس نے ایک مردے کی زیارت کی[96]۔

حضرت محبوب الٰہی کی خانقاہ میں لوگ گروہ در گروہ آتے تھے اور ان کے لیے بار بار کھانا لایا جاتا تھا[97]۔

۴۔ توکّل

اس عام لنگر کا دار و مدار توکّل پر تھا۔ توکّل کی تشریح بھی اہل تصوف کے معاندوں نے غلط کی ہے۔ ترک دنیا کی طرح یہ بھی منفی رویّہ نہیں مثبت کمال ہے۔ توکل کے تین مدارج ہیں۔ ایک وہ جو موکل اپنے وکیل پر کرتا ہے۔ دوسرا وہ جو شیر خوار بچّے کو اپنی ماں پر ہوتا ہے اور تیسرا وہ حال ہے جو مردے کا غسّال کے ہاتھوں میں ہوتا ہے[98]۔

رزق بھی چار قسم کا ہوتا ہے : رزق مضمون، رزق مقسوم، رزق مملوک اور رزق موعود ـــــ مشائخ کو یہی رزق موعود ملتا ہے اور اس کی سند قرآن کی یہ آیت ہے :

ومن یتّق اللّٰہ یجعل لہ مخرجاً ویرزقہ من حیث لا یحتسب ان اللّٰہ بالغ أمرہ ـ قد جعل اللّٰہ لکل شيء قدراً۔	اور جو اللہ سے ڈرتا ہے خدا اس کے لیے راہیں کھول دیتا ہے اور اسے وہاں سے رزق دیتا ہے جہاں اس کا گمان بھی نہیں جا سکتا۔ اللہ اپنے حکم کو پورا کرنے والا ہے اور اس نے ہر شے کی قیمت مقرر کر دی ہے۔

ان چاروں قسموں میں توکل کا تعلق صرف رزق مضمون سے ہے[99]۔

بظاہر خانقاہ کے مصارف فتوح سے پورے ہوتے تھے۔ یہ وہ نذرانہ ہے جو ارادت مند حضرات مشائخ کی خدمت میں بے طلب پیش کرتے ہیں۔ حضرت محبوب الٰہیؒ نے فتوح کا اصول لاحد و لارد و لاکد بتایا ہے[100]۔ یعنی مرید پر اپنی طرف سے نذرانہ مقرر نہ کرے اور اگر وہ خوشی سے دے تو رد نہ کرے اور اگر نہ دے تو اس سے کد نہ رکھے۔

امیروں اور بادشاہوں کے نذرانوں اور جاگیروں کو مشائخ چشت نے قبول نہیں فرمایا[101]۔ باباصاحبؒ نے بلبن کے نذر کردہ جاگیر کے قبالے واپس کر دیے تھے۔ حضرت نظام الدین اولیاؒ کی خدمت میں بھی بار بار جاگیر پیش کی گئی۔ آپ نے مسکرا کر فرمایا: "اگر میں اسے قبول کر لوں تو لوگ یوں کہا کریں گے کہ آج شیخ اپنا باغ دیکھنے گئے ہیں۔ آج کھیتوں کی نگرانی کرنے گئے ہیں۔ مجھے ان باتوں سے کیا سروکار۔" پھر آنکھیں ڈبڈبا گئیں اور فرمایا کہ "ہمارے تو مشائخ نے بھی کبھی جاگیریں قبول نہیں کیں[102]۔"

فرمایا: مشائخ کا طریق یہ ہونا چاہیے کہ نہ کسی سے سوال کرے اور نہ دل میں خیال کرے کہ یہ چیز مجھے مل جاتی تو اچھا ہوتا[103]۔"

۵۔ انفاق

یہ حضرات بے اسباب خوش رہنا جانتے تھے اور اپنے متوسلین کو خوش ہو کر اسی کی دعا دیتے تھے[104]! جب توکل کامل اور راسخ ہوگا تو مال خرچ کرنے میں راحت نصیب ہوگی اور یہ خوف دل میں نہیں آئے گا کہ کل کیا ہوگا؟ محبوب الٰہیؒ نے ایک دلچسپ نکتہ بیان فرمایا کہ دنیا کی جو راحتیں ہیں وہ پیسہ خرچ کر کے ہی حاصل ہوتی ہیں لہٰذا ثابت ہو گیا کہ خرچ کرنے میں راحت ہے[105]۔

اسلام شاید دنیا کے مذاہب میں اس لحاظ سے تنہا ہے کہ اس نے انفاق اموال کو بہترین عبادت قرار دیا ہے اور اس کی سخت تاکید کی ہے:

لن تنالوا البرّ حتّٰی تنفقوا مما تحبّون	تم نیکی حاصل کر ہی نہیں سکتے جب تک اپنی پسندیدہ چیزوں میں سے خرچ نہ کرو۔

اور

یا أیھا الذین آمنوا أنفقوا مما رزقناکم من قبل أن یأتی أحدکم الموت فیقول رب لولا أخرتنی إلی أجل قریب لأصدق وأکن من الصالحین	اے ایمان لانے والو ہم نے تمھیں جو کچھ رزق دیا ہے اُسے اس سے پہلے خرچ کر ڈالو کہ تم میں سے کسی کو موت آجائے اور اس وقت وہ کہے کہ اے رب اگر تو اس موت کو ذرا دیر کے لیے ٹال دیتا تو میں سچا بن جاتا اور نیکوں میں شامل ہو جاتا۔

اگر مال جمع بھی کیا جائے تو اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ "از و بدیگرے منفعتے برسد۔"

ایک اور دلچسپ نکتہ حضرت محبوب الہیؒ نے بیان فرمایا کہ اگر کسی شخص کا ستارۂ اقبال اوج پر ہے اور دولت آرہی ہے تو خوب خرچ کرے کبھی نہیں گھٹے گی۔ اور اگر ستارہ زوال پر ہے اور دولت جا رہی ہے تب بھی خوب خرچ کرے کیونکہ اسے بہر حال جانا ہی ہے بجائے اس کے کہ دوسروں کے ہاتھوں میں ہماری ناخوشی سے جائے اپنے ہی ہاتھوں کیوں نہ خوشی خوشی خرچ کر دی جائے۔[107]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اتنا انفاق کیا جائے تو اسراف سے بچنے کی کیا سبیل ہوگی اور اس کی تمیز کیسے ہوگی کہ یہ اسراف نہیں ہے؟ محبوب الہیؒ نے یہ اشکال بھی ایک چٹکلے میں رفع کر دیا۔ فرمایا کہ جو کچھ بغیر نیت خیر خرچ کیا جائے اور خدا کی خوشنودی کے لیے نہ ہو وہ اسراف ہے خواہ ایک دھیلا ہی ہو۔ اور نیکی کی نیت سے خدا کے راستے میں دونوں جہاں بھی لٹا دے تو اسراف نہیں ہے۔[108]

مال دنیا کے ساتھ درویش کا معاملہ یہ ہونا چاہیے کہ "اگر برسد مرحبا و اگر نرسد ہم مرحبا۔ در ہر دو حال خوش باشد"[109] یعنی

آتا ہو تو ہاتھ سے نہ دیجیے
جاتا ہو تو اس کا غم نہ کیجیے

یہ ان مشائخ کی مبارک زندگی تھی کہ تمام عمر کوئی جاگیر قبول نہیں کی، خزانہ جمع

نہیں کیا۔ کوئی مستقل ذریعۂ آمدنی پیدا نہیں کیا۔ سرکار دربار کو منہ نہیں لگایا۔ جو کچھ عوام کے نذرانوں اور فتوحات کی صورت میں آیا اُسے فوراً فقراء اور مساکین پر خرچ کر دیا اور جیسے خالی ہاتھ اپنے خالق کے پاس سے آئے تھے ویسے ہی اس کے حضور میں پہنچ گئے۔ اسی کا نام "ترک و تجرید" ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب حضرت بابا گنج شکرؒ کا انتقال ہوا تو آپ کے گھر میں تجہیز و تکفین کا سامان بھی موجود نہیں تھا لحد کے لیے کچّی اینٹوں کی ضرورت ہوئی تو حجرے کی ایک دیوار ڈھا کر اس کی اینٹیں لحد مبارک میں لگائی گئیں[۱۱۰]۔

یہاں تک چشتی تعلیمات کا خلاصہ اس نظر سے پیش کیا گیا ہے کہ ان میں نہ کوئی بات اسلامی شرع کے خلاف ہے[۱۱۱] نہ عالمی اخلاقی اقدار سے معارض ہے۔ نہ اسے منفی اور فراری رویّہ کہا جا سکتا ہے بلکہ امام غزالی کے لفظوں میں دنیا بھر کے فلاسفہ اور حکماء مل کر بھی چاہیں تو ان میں سے کسی ایک شق کے لیے بہتر متبادل فراہم نہیں کر سکتے۔

(د) عہدِ حاضر میں چشتی تعلیمات کی معنویت

جس زمانے میں چشتی مشائخ نے اپنا نظامِ تربیت جاری کیا تھا، ہندستان کا نقشہ بالکل مختلف تھا۔ اس کی چند خصوصیات یہ تھیں، جن کا اب تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔

(۱) مسلمان حکمراں ضرور تھے مگر نہایت قلیل تعداد میں تھے۔ غالب اکثریت ہندستان کے اصلی باشندوں کی تھی۔ جن کے اپنے عقائد، رسوم، شعائر اور عبادات تھیں جو اسلام جیسے سامی تہذیب کے مذہب سے کلّی مغائرت رکھتی تھیں۔ حضرت محبوب الٰہی کا ایک مرید اپنے ہندو دوست کے ساتھ خانقاہ میں آیا اور اس کا تعارف یہ کہہ کر کرایا کہ "ایں برادر من است"۔ حضرت نے فرمایا کہ "اس قوم پر کسی کے کہنے سننے سے اثر نہیں ہوتا۔ ہاں کسی صالح کی صحبت میسر آجاتی ہے تو اس کی برکت سے اسلام قبول کر لیتے ہیں[۱۱۲]"۔ اور یہ صوفیا ہی تھے جن کے اعمال صالحہ کو دیکھ کر اسلام قبول کرنے کی ترغیب فقراء و مساکین میں پیدا ہوتی تھی۔

علما نے تو زیادہ تر قتل اور کفر کے فتوے ہی دیے ہیں یعنی مسلمانوں کو کافر بنایا ہے، کافروں کا مسلمان کرنا ان کے نصیب میں نہیں آیا۔

(۲) یہاں ایک مطلق العنان بادشاہ ہوتا تھا۔ اس کے خاندان کے افراد اور دوسرے اعلیٰ حکام مل کر ایک طبقۂ اشراف بناتے تھے جس کے ہاتھ میں ساری دولت اور سارے وسائل تھے۔ گویا زندگی کی ہر نعمت، ہر مسرّت، ہر عیش اور راحت تجمّل حسین خاں کے لیے تھی۔ دوسروں کو بس "نظر گذر" کا حصّہ ملا تھا۔

(۳) دوسرا طبقہ علماء کا تھا۔ یہ مذہب کے محافظ کہلاتے تھے مگر دراصل مذہب کے نام پر حکومت کی حفاظت کرتے تھے اور عوام کے ذہنوں میں جاگیرداری اور مطلق العنانی کا رعب داب قائم رکھتے تھے۔

(۴) طبقۂ امراء میں ضرورت سے زائد بلکہ دوسروں کے نصیب کی دولت بھی سمٹ آئی تھی۔ اس لیے طرح طرح کی اخلاقی کمزوریاں، فضول رسمیں، لذّت کوشی، اسراف اور خواہشات نفسانی کا اتباع اپنی حد سے گذر گیا تھا۔ عہدِ سلطنت کا حال (التمش اور ناصر الدین جیسے مستثنیٰ بادشاہوں کو چھوڑ کر) تاریخ میں دیکھ لیجیے۔ مثل ہے کہ: النّاسُ علیٰ دینِ ملوکہم۔ بادشاہوں کے رجحان سے عوام کا کردار بھی بنتا تھا۔ حضرت محبوب الٰہیؒ نے ابتدائی زمانے میں دہلی کی اخلاقی پستی کا حال دیکھ کر اس شہر سے نکل جانے کا ارادہ کر لیا تھا مگر ایک درویش نے انھیں سمجھایا اور کہا[۱۱۳]:

آں روز کہ مہ شدی نمی دانستی
کانگشت نمائے عالمے خواہی شد!

انھوں نے دہلی میں رہ کر ہی اخلاقیات کی اصلاح کا مشن شروع کر دیا اور پھر اپنے خلیفہ حضرت چراغ دہلی کو بھی تاکید فرمائی کہ "جفاو قفائے مرداں باید کشید"[۱۱۴] اگر یہ بزرگ اپنی ہی نجات کے طالب ہوتے تو صحرا نشینی میں کون مانع ہو سکتا تھا؟ مگر چشتی نظام کا مقصد تو وہی SERVICE OF HUMANITY تھا جسے آج حریف اپنا حصّہ بتا رہے ہیں!

صوفیا صحیح معنوں میں اسلام کے مشنری تھے۔ حضرت محبوب الٰہیؒ نے اسی درویش کا قول نقل

کیا ہے: ایں چہ قوت باشد و چہ حوصلہ کہ از خلق گوشہ گیرند و بحق مشغول شوند۔ یعنی قوت و حوصلہ آں باشد کہ باوجود خلق بحق مشغول باشند"[115] حضرت گیسو دراز نے اپنے زمانے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ "تخم نیکی دریں زمانہ اگر بکارند بر نیاید .... اما تخم بدی ناکشتہ برمی آید" (جوامع الکلم ص ۳۰۲) اور روزی کا یہ حال تھا کہ حلال کا لقمہ کھانا تقریباً محال معلوم ہوتا تھا (ص ۳۳۱ جوامع) یہ دونوں اوصاف حمیدہ ہمارے زمانے میں اور بھی پھلے پھولے ہیں۔

اس وقت بدی اور اکل حرام اپنی اصلی شکل میں سامنے آجاتے تھے اور آج ان کے چہرے پر ستر نقابیں ہوتی ہیں۔

آج کا معاشرہ یہ ہے کہ انسان کے ضمیر کی آواز مشینوں کی گڑگڑاہٹ میں گم ہوگئی ہے۔ ایمان کا خداوندی نور، بجلی کی آنکھیں خیرہ کردینے والی روشنی میں دب رہا ہے بقول اکبر:

برق کے فیض سے اللہ بچائے ہم کو
روشنی آتی ہے اور نور چلا جاتا ہے

روپے کی افراط، تعیشات اور تنعمات کی فراوانی، مشینوں کی حکمرانی، مہلک ہتھیاروں کا پھیلاؤ، مختلف فلسفوں اور عقیدوں کا ٹکراؤ، اصطلاحوں کی بھرمار، لفظوں کی یلغار، معانی کی موت ـــــ اخلاق اب ایک تصور پارینہ ہے، انسانیت ایک اسم بے مسمّٰی اور روحانیت ایک لفظ بے مدلول۔

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

فلسفے نے شکوک لاکھوں پیدا کردیئے ہیں، جواب ایک کا بھی نہیں دے سکا۔ اپنے دام میں خود گرفتار ہوگیا ہے۔ سائنس مظاہر کی علتیں دریافت کرنے چلی تھی ـــ مگر یہاں تہ در تہ اسرار ہیں، ایک عقدہ کھلتا ہے تو دس نئے عقدے اور نظر آجاتے ہیں۔ "مذہب" رسوم و ظواہر کا شکار ہوگیا ہے۔ صرف خول اور ڈھانچا باقی ہے ـــ روح غائب ـــ تشکیک، بے یقینی، انتشار اور تضاد کی اس دنیا میں جسم کی پرورش کے لیے تو بہت کچھ ہے۔ روح کی غذا کہیں نہیں۔ وہ پیاسی ہے۔ اس لیے ہر سراب کے پیچھے بھاگتی ہے۔ بقول عرفی:

ز نقصِ تشنہ لبی داں بعقلِ خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد

آج یورپ اور امریکہ جیسے ترقی یافتہ ملکوں میں اس روحانی پیاس کا یہ حال ہے کہ جن عقائد اور فلسفوں پر مذہب کے تمسخر کا شبہ ہوتا ہے انھیں بھی وہاں شوکت اور طاقت حاصل ہو رہی ہے۔ روحانیت کی دُکانیں کُھلی ہوئی ہیں۔ روحانی غذا کے نام سے مسموم اور مُہلک چیزیں نہایت خوبصورت پیکنگ میں آرہی ہیں۔ بھوک سے دَوڑائے ہوئے انسانوں کو اتنا ہوش کہاں ہے کہ اِن فلسفوں کو چھان پھٹک کر بھی دیکھیں یا انھیں عقل و استدلال کی کسوٹی پر کسیں۔

آج وہ وقت تھا کہ چشتی خانقاہوں کا جال ہندستان سے نکل کر یورپ اور امریکہ کی سرزمین تک پھیلا یا گیا ہوتا، حضرت بابا فرید گنج شکر، حضرت محبوب الٰہیؒ، حضرت چراغ دہلیؒ، حضرت گیسو درازؒ، حضرت شاہ فخر الدین چشتیؒ، خواجہ سلیمان تونسویؒ، اور حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ جیسے بزرگوں کی تعلیمات کو "عملی" شکل میں اُن روحانیت کے پیاسوں کے سامنے پیش کیا جاتا۔ لیکن کیسا افسوس ہے کہ اب وہ خانقاہیں سُونی پڑی ہیں اور وہ چراغ بجھ چکے ہیں۔ تصوف جو سراسر زندگی تھا۔ جس کی زندگی کا ثبوت صوفیائے کرام کے حرکت و عمل سے ملتا تھا۔ وہ خود جمود اور تعطّل کی نشانی بن چکا ہے۔ اس پر "افیم" کی پھبتی کسی جاتی ہے اور "حقائق سے فرار" کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان مشائخ کی خانقاہوں کے وابستگان اس پر مطمئن ہیں کہ ہم "منتسبانِ درگاہ" ہیں اور اکرام و اجلال ہمارا حق ہے۔ عرس اور ایصالِ ثواب یا تعویذ اور مناجات سے زیادہ ہماری ذمہ داری نہیں ہے۔

حالانکہ آج کے تاریخی سیاق میں درگاہوں سے وابستہ حضرات ایسی حالت میں ہیں کہ وہ ایک طرف خود مسلمانوں کی روحانی جلا اور اخلاقی سدھار میں معاون ہو سکتے ہیں اور اُن کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف وہ غیر مسلم برادرانِ وطن سے بہتر تعلقات استوار کرنے میں بڑا رول ادا کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ماضی کی تاریخ میں جو تلخیاں ہیں جنھیں

افتراق پسند طاقتیں بڑھا چڑھا کر اچھالتی ہیں۔ وہ سب بادشاہوں کے کرتوت یا علماء ظاہر کے کارناموں سے متعلق ہیں۔ صوفیاے کرام کی انسان دوستی، رواداری، خدمتِ خلق اور شفقت ورافت کا اعتراف ہر دور میں غیر مسلم حضرات نے بھی کیا ہے اور وہ آج بھی ان آستانوں پر عقیدت سے حاضر ہوتے ہیں۔ حالانکہ اب ان کے صرف آثار ہی باقی رہ گئے ہیں۔ وہ جانشین جو اپنے اسلاف کے کمالات کا جیتا جاگتا نمونہ ہوا کرتے تھے اور جنھیں دیکھ کر ان بزرگوں کے حالات کی تصدیق حاصل ہوتی تھی، اب شاید ہی کہیں ملیں۔

دی شیخ باچراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

خانقاہوں کے اس چشمۂ فیض کو پھر جاری کرنے کے لیے سواے دولتِ احساس کے نہ کسی سرمایے اور خارجی وسائل کی پہلے ضرورت تھی نہ آج ہے۔ اخلاق اور توکل اس وقت بھی اس کی اساس تھی وہی آج بھی درکار ہے۔ خدمت خلق پہلے بھی اس کا نصب العین تھا۔ اس کی آج بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ ضرورت ہے۔ ہماری کوتاہی سے تصوف یا MYSTICISM اب صرف ریسرچ کا موضوع ہو کر رہ گیا ہے جیسے یہ بھی "آثار قدیمہ" میں سے کوئی کلاسکی چیز ہو۔ ضرورت اسے زندہ متحرک فعال اور موثر بنانے کی ہے۔

[(درگاہ شریف اجمیر میں منعقدہ
بابا فرید سمینار اپریل ۶۷۴ء میں
پڑھا گیا۔]

حوالہ جات :

۶۳۔ فوائد الفواد : ۳۴۰

۶۴۔ فوائد الفواد : ۱۴، خیر المجالس : ۶۱، نیز ۲۲۸ نیز ۲۵۵

۶۵- فوائد الفواد : ۴۰۲

۶۶- خیر المجالس : ۲۵۳

۶۷- فوائد الفواد : ۱۷۸ - درر نظامیہ (اُردو ترجمہ) ۹۲ .

۶۸- حضرت محبوب الہیؒ پر ایک بار حج و زیارت کا اشتیاق غالب ہوا تو آپ اجودھن پہنچ گئے اور مزار شیخ کا طواف کیا۔ فرماتے ہیں کہ زیارتِ شیخ سے حج کی نعمت حاصل ہوئی۔ مع شیٔ زائد۔ فوائد الفواد : ۲۶۳ - حج کے بارے میں چشتی صوفیا کا مسلک ایک حکایت میں بھی بیان ہوا ہے (خیر المجالس ۲۱۵)

۶۹- حضرت نظام الدین اولیاء کی خانقاہ کا حال ان کے خلیفہ حضرت نصیر الدین چراغ دہلی نے یوں بیان کیا : " از پگاہ تا شام خلق بیامدے۔ نماز خفتن ہم خلق برسیدے۔ امّا خواہندہ بیش ازاں بود کہ آرندہ و ہر کہ چیزے بیاوردے چیزے یافتے " یعنی صبح سے شام تک خلق خدا آتی رہتی تھی۔ عشا کی نماز کے وقت بھی سلسلہ جاری رہتا تھا مگر مانگنے والوں کی تعداد نذر دینے والوں سے زیادہ ہی ہوتی تھی۔ جو کوئی چیز نذر لاتا تھا وہ کچھ نہ کچھ عطیہ بھی پاتا تھا۔ (خیر المجالس ۲۵۷) حضرت بابا فرید گنج شکر کی خانقاہ کے دروازے بھی نصف شب تک کھلے رہتے تھے اور " ہیچ کس بخدمت ایشان نیامدے کہ اورا چیزے نصیب نہ کردے " (فوائد الفواد : ۱۲۵) اور فرماتے تھے کہ " ہر کہ بر من می آید چیزے می آرد اگر مسکینے بیاید و چیزے نیارد ہر آینہ مرا چیزے بدو باید داد "
(فوائد الفواد : ۳۳۶)

۷۰- درر نظامیہ (باب ۱۸) ص ۱۶۴

۷۱- خیر المجالس : ۷۵

۷۲- " : ۱۰۵ - نیز دیکھو درر نظامیہ (باب ۱۷) ص ۱۶۲

۷۳- سیر الاولیاء

۷۴- جوامع الکلم (قلمی) ۷۸ - الف

۷۵- جوامع الکلم فارسی (قلمی) ورق ۷۸ ب

۷۶۔ہر کہ از معصیت باز می آید او را در طاعت ذوق باشد و در ذوق طاعت۔ خیر المجالس ۱۵۸

۷۷۔ سیر الاولیاء : ۳۲۲ و ۳۲۸

۷۸۔ ایضاً : ۳۲۵

۷۹۔ ایضاً : ۳۲۹

۸۰۔ درر نظامیہ (باب ۴) ۵۶

۸۱۔ فوائد الفواد : ۳۷۱ ، سیر الاولیاء : ۳۲۹ ، درر نظامیہ (باب ۴) ۵۷

۸۲۔ فوائد الفواد : ۲۵۴ - درر نظامیہ : ۵۷

۸۳۔ سیر الاولیاء : ۳۲۸ نیز سبع سنابل : ۴۴

۸۴۔ خیر المجالس : ۲۲۵

۸۵۔ فوائد الفواد : ۳۴۶

۸۶۔ ایضاً : ۱۲۶ نیز ۲۲۹

۸۷۔ ایضاً : ۲۲۹

۸۸۔ ایضاً : ۶۶

۸۹۔ ایضاً : ۴۰

۹۰۔ ایضاً : ۲۰۸ - درر نظامیہ (باب ۵) ۶۳

۹۱۔ ایضاً : ۳۳۷

۹۲۔ ایضاً : ۶۵

۹۳۔ ایضاً : ۳۵۶

۹۴۔ ایضاً : ۶۳

۹۵۔ ایضاً : ۱۳۰

۹۶۔ ایضاً : ۲۳۳

۹۷۔ فوائدالفواد : ۲۹۴

۹۸۔ ایضاً : ۹۰- ۹۱

۹۹۔ ایضاً : ۱۷۵- ۱۷۶

۱۰۰۔ احسن الاقوال (قلمی) ملفوظات حضرت خواجہ برہان الدین غریبؒ (متوفی ۷۳۶ھ)

۱۰۱۔ فوائدالفواد : ۱۷۰

۱۰۲ ایضاً : ۱۷۱

۱۰۳۔ ایضاً : ۶۷۔ خیرالمجالس : ۱۶۳

۱۰۴۔ ایضاً : ۱۶۲ - درر نظامیہ (باب ۱۳) ۱۰۹

۱۰۵۔ ایضاً : ۸۲

۱۰۶۔ ایضاً : ۸۲

۱۰۷۔ ایضاً . ۱۶۴ - "محبت این مردار دنیا اصلا در دل نباشد و ہرچہ برسد در راہ حق بدہند"۔ خیرالمجالس : ۹۰

۱۰۸۔ فوائدالفواد : ۳۳۷ - ۳۳۸

۱۰۹۔ ایضاً : ۳۳۸

۱۱۰۔ ایضاً : ۳۵۸ - سیرالاولیاء : ۹۱

۱۱۱۔ حضرت محبوب الہٰی نے فرمایا : ہر نورے کہ موافق احکام شرع نیست آں ظلمت است (فوائدالفواد : ۴۰۰) اور حضرت چراغ دہلی کا قول ہے کہ حکم شرع کے سامنے مسلکِ پیر کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔ (خیرالمجالس)

۱۱۲۔ فوائدالفواد : ۳۰۶

۱۱۳۔ ایضاً : ۲۴۱ - ۲۴۳ - درر نظامیہ (باب ۲۱) ۱۸۶ - ۱۸۷ - سیرالعارفین (اُردو ترجمہ) ۱۲۲ - ۱۲۳ -

۱۱۴۔ خیرالمجالس : ۴۶ نیز ۱۷۱

۱۱۵۔ فوائدالفواد : ۲۴۳

تبصرہ

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہیں)

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ : حیات اور علمی کارنامے

مرتبہ : ڈاکٹر اقبال حسن خاں۔ لکچرار شعبۂ دینیات مسلم یونی ورسٹی۔ علی گڑھ
شائع کردہ : دینیات فیکلٹی مسلم یونی ورسٹی
سائز : ۳۰×۲۰ صفحات : ۴۴۵
کتابت : واضح، طباعت و کاغذ عمدہ قیمت : درج نہیں۔

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی رحمہ اللہ تعالیٰ عالم اسلام کے ان مایۂ ناز علماء میں تھے جن کی ذات بابرکات انسانیت کے مختلف اوصاف و کمالات کا مجموعہ تھی۔ مسندِ درس پر ایک محدثِ جلیل، معرکۂ حق و باطل میں ایک مجاہدِ عظیم، میدانِ سیاست میں ایک مدبّرِ ہوشمند، زاویۂ فقر و تصوّف میں ایک صوفیٔ باصفا، محفلِ شعر و ادب میں شیریں نوا اور مجلسِ تصنیف و تالیف میں مصنفِ ژرف نگاہ۔ تاہم اصلاً آپ ایک عالمِ دین تھے اور آپ کے تمام کمالات کے سوتے اسی منبع سے پھوٹتے تھے۔

آپ کی مقدّس زندگی کے مختلف پہلوؤں پر، ہندوستان اور پاکستان میں متعدد کتابیں اور ہزاروں مقالات و مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ بقول مصنّف "پھر بھی ایسی

کتاب کی ضرورت تھی جس میں مولانا کی شخصیت، اخلاق وعادات، علمی وعملی کمالات اور دینی وسیاسی خدمات ان سب کا جامع اور محققانہ تذکرہ ہو۔"

ہمارے فاضل دوست مولانا سعید احمد اکبر آبادی سابق صدر شعبۂ دینیات مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ نے اسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے، جناب مصنف کے لیے، شعبۂ دینیات کے ریسرچ اسکالر کی حیثیت سے یہ موضوع انتخاب کیا اور اپنی نگرانی میں یہ جامع اور مفصّل مقالہ تیار کرایا۔ اسی مقالے پر مرتب کو "پی، ایچ، ڈی" کی ڈگری ملی اور بعد میں اسے کتابی صورت میں شائع کیا گیا۔

کتاب چھ ابواب اور چند ضمیموں پر مشتمل ہے۔

باب اول میں ہندوستان میں انگریزوں کی آمد اور یہاں کی بساطِ سیاست پر ان کی عیارانہ چالوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس پس منظر کو واضح کیا گیا ہے جس میں انگریزوں کو اپنے استعمار کا جال پھیلانے اور آہستہ آہستہ ہندوستان کو اپنی غلامی کے پھندوں میں جکڑنے کا موقع ملا۔ اسی سلسلے میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تحریک پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کا مقصد بیرونی و اندرونی مخالفانہ طاقتوں کے مقابلے میں اسلامی اقدار اقدار کا تحفظ تھا اور اس تحریک کے نقشِ ثانی، حضرت سیّد احمد شہید کے مجاہدانہ کارناموں اور نقشِ ثالث قیام دارالعلوم دیوبند اور تحریک آزادی ہند کا جس کے علمبردار حضرت شیخ الہند اور ان کے رفقاء کرام تھے، جائزہ لیا گیا ہے۔

باب دوم میں حضرت شیخ الہند کے خاندانی و ذاتی حالات کا تذکرہ ہے۔

باب سوم میں آپ کی علمی خدمات، تصنیفات، خطبات اور شاعری سے بحث کی گئی ہے۔

باب چہارم میں دارالعلوم دیوبند میں آپ کی سیاسی سرگرمیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اسی ذیل میں "ثمرۃ التربیت" اور جمعیۃ الانصار کے قیام اور ان کے اغراض و مقاصد اور ان کے اثرات و نتائج پر گفتگو کی گئی ہے۔

باب پنجم میں بیرونی ممالک میں آزادیِ ہند کے لیے، آپ کی سرفروشانہ جدوجہد کا

جائزہ لیا گیا ہے۔ اس ذیل میں افغانستان، ٹرکی اور حجاز میں انگریزوں کے خلاف آپ نے جو محاذ قائم کیے، نیز چین، جاپان، برما، امریکہ وغیرہ ممالک میں انگریزی استعمار کے خلاف آپ نے جو سرگرمیاں جاری کیں، ان کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ نیز ریشمی رومال کی تحریک پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے اور حضرت شیخ کے قیام حجاز اور مالٹا کی اسیری کے واقعات بھی تفصیل کے ساتھ لکھے گئے ہیں۔

باب ششم میں مالٹا سے رہائی کے بعد، ہندوستان میں آپ کی واپسی اور تحریک آزادی ہند میں پُرجوش شرکت اور تحریکِ ترک موالات اور تحریک خلافت کی رہنمائی کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اسی ذیل میں جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی تاسیس اور اجلاس جمعیۃ علماء ہند کی صدارت، پھر آپ کی وفاتِ حسرت آیات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ یہاں اصل کتاب ختم ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد چند ضمیمے ہیں۔ ضمیمۂ اول میں آپ کے ممتاز تلامذہ کا، ضمیمۂ دوم میں آپ کے خلفاء مجازین کا اور ضمیمۂ سوم میں آپ کے مکتوبات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کتاب میں حضرت شیخ الہند کی زندگی کے تقریباً تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مصنّف کو اپنے موضوع سے متعلق جو کچھ مواد جہاں کہیں سے بھی ملا ہے اسے انھوں نے سمیٹ لیا ہے اور دانہ دانہ چُن کر خرمن جمع کر دیا ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ کے متعلق عام طور پر یہ تاثر ہے کہ آپ کی تمام سرگرمیاں سیاسی نوعیت کی تھیں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ آپ فکر و عمل کے اعتبار سے مذہبی و دینی آدمی تھے۔ مگر دین کے متعلق آپ کا تصوّر محدود نہ تھا۔ اسی لیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مقدسہ اور بزرگانِ دین کے اسوۂ حسنہ کی روشنی میں آپ نے مدرسہ و خانقاہ کے گوشوں ہی تک اپنی سرگرمیاں محدود نہ رکھیں بلکہ میدانِ جہاد میں نکل کر باطل کی طاقتوں سے بھرپور ٹکر لی اور ہندوستان اور ممالک اسلامیہ کو یورپین استعمار کے شکنجہ سے آزاد کرانے کے لیے سر دھڑ کی بازی لگادی اور اس راہ میں دار و رسن کو بوسہ دے کر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی یاد تازہ کردی۔ چونکہ حضرت کی زندگی کا یہ سیاسی پہلو

عام ذہنوں کے لیے زیادہ دلچسپی کا سامان اپنے اندر رکھتا ہے، اس لیے کتابیں رسائل اور اخبارات کے فائل اسی کی داستانوں سے معمور ہیں۔

مصنف نے بھی حضرت کی زندگی کے سیاسی پہلو ہی پر زیادہ زور دیا ہے۔ حالانکہ شعبۂ دینیات کے ایک ریسرچ اسکالر کے لیے حضرت کی زندگی کے علمی، تعلیمی و روحانی پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کی زیادہ ضرورت تھی۔

باب سوم جو آپ کے علمی کارناموں پر مشتمل ہے نسبتہً بہت مختصر ہے۔ اس میں بھی بیشتر حصہ آپ کی شاعری پر تبصرے کی نذر ہو گیا ہے۔ آپ کی تصنیفات پر گفتگو بہت تشنہ ہے۔ اس میں بھی چند باتیں کھٹکیں۔

احسن القریٰ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے "دیہات میں انعقادِ جمعہ کے متعلق حضرات حنفیہ کی رائے ہے کہ جمعہ جائز نہیں کیونکہ ان شرطوں پر پورا نہیں اترتا جو شرطیں نماز جمعہ کے انعقاد کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہیں۔" یہاں مطلقاً یہ کہنا کہ حنفیہ کے ہاں دیہات میں نماز جمعہ جائز نہیں، صحیح نہیں ہے بلکہ جس بستی میں اتنی آبادی ہو کہ وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں وہاں کے نمازی نہ سما سکیں تو وہاں نمازِ جمعہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جائز ہے (ہدایہ جلد اول ص ۱۶۰ مطبوعہ مجتبائی)۔

حضرت شیخ الہند کے استاد مولانا محمد قاسم عبد اللہ پور ضلع میرٹھ میں جو ہمیشہ سے ایک گاؤں ہے نماز جمعہ ادا کیا کرتے تھے۔ حاشیہ مختصر المعانی پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ بتانا کہ مختصر المعانی کا اسلوب "الغاز" میں شمار ہوتا ہے تعجب انگیز ہے حالانکہ یہ کتاب اسالیب ادا کے لحاظ سے سلیس اور واضح ہے۔ اسی طرح یہ فرمانا کہ "سچ پوچھیے تو مختصر المعانی کسی نہ کسی حیثیت سے خود بھی شرح کے دائرے میں آجاتی ہے" عجیب ہے حالانکہ وہ ہر حیثیت سے "تلخیص المفتاح" کی شرح ہے۔ حاشیہ کے آخر کی جو عربی عبارت درج کی گئی ہے وہ نامکمل بھی ہے اور اغلاط سے پُر بھی۔ اس لیے سارا مطلب خبط ہو گیا ہے۔

"جہد المقل" پر تبصرہ کرتے ہوئے بار بار اسے "الجہد المقل" لکھا گیا ہے۔ حالانکہ "جہد" مضاف ہے اور مضاف پر "الف لام" داخل نہیں ہوتا۔

حضرت شیخ الہند کا عظیم علمی کارنامہ قرآن کریم کا وہ ترجمہ ہے جو موضح فرقان کے نام سے اسارت مالٹا کے زمانے میں سپردِ قلم فرمایا۔ نیز سورہ بقرہ اور سورہ نساء کے فوائد۔ مرتب کتاب نے اس ترجمے کا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف اس کے مقدمہ پر تبصرہ کیا ہے اور اس کے چند اقتباسات درج کر کے بات ختم کر دی ہے۔ اگرچہ حضرت شیخ الہندؒ نے "مقدمہ" میں اپنے طبعی انکسار و تواضع کی بنا پر، اپنے ترجمے کو حضرت شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمے کی ترمیم و تسہیل قرار دیا ہے مگر ہر صاحب نظر جانتا ہے کہ حضرت شیخ الہند کے ترجمے کی اپنی جگہ مستقل حیثیت ہے۔ خود حضرت کے قلم سے بے اختیار یہ حقیقت کہیں کہیں ظاہر ہو گئی ہے۔ "مقدمہ" ہی میں لکھتے ہیں :" اب حق تعالیٰ کو منظور ہے تو انہی احباب مکرمین کی خدمت میں اس ترجمہ کو پیش کر کے تفصیلی نظر کی درخواست کریں گے۔" پھر فرماتے ہیں اب اس کے بعد مناسب ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے اصل ترجمہ کی بابت اور نیز اپنی ترمیم کے متعلق چند ضروری باتیں عرض کر دی جائیں جن سے دیکھنے والوں کو بالاجمال دونوں ترجموں کی حالت اور کیفیت بھی معلوم ہو جائے۔

پھر حضرت شیخ الہند نے، اس کا نام بھی الگ ہی تجویز فرمایا۔ حضرت شاہ صاحب کے ترجمے کا نام "موضح قرآن" ہے اور اس کا "موضح فرقان"۔ کاش جناب مولف دونوں ترجموں کو سامنے رکھ کر ایک نظر ان پر ڈال لیتے اور حضرت کے انکسار و تواضع کو واقعیت اور حقیقت پر محمول نہ کر بیٹھتے۔

"خطابت" کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ صحیح نہیں۔ حضرت شیخ الہندؒ کو دیکھنے والے سب جانتے ہیں کہ آپ خطیب و واعظ نہ تھے۔ آپ کی ولولہ انگیز خطابت کے جو نمونے دیے گئے ہیں وہ دراصل آپ کے تحریری خطبات کے اقتباسات ہیں۔ ان میں بھی فکر حضرت شیخ الہند کا ہے اور زبان ان کے شاگردِ رشید مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی۔

صفحہ ۲۰۳ پر حضرت امام زین العابدین علی بن حسین رضی اللہ عنہما کی منقبت میں فرزدق کے مشہور قصیدے کا (جس کا ایک شعر یہ ہے :

ماقال لاقطّ الاّ فی تشہّدہ　　　لولا التشہّد کانت لاءہ نعم)
مروان بن الحکم کے سفرِ حج سے جوڑنا تاریخی اعتبار سے غلط ہے۔ یہ قصیدہ فرزدق نے ہشام بن عبدالملک کے سفرِ حج کے موقع پر، اسے مخاطب کرکے کہا تھا۔ (دیکھیے آداب اللغۃ العربیۃ جرجی زیدان ص ۲۶۳ وغیرہ)

ص ۳۸۴ پر امیر کابل کی تقریر کا یہ جملہ " مولانا محمود حسن یک کار را شروع کردند۔ من او را پورا می کنم " نقل کی غلطی ہے۔

ص ۳۵۵ پر دیوبند کے ایک ممتاز عالم کو انگریزوں کے جاسوسوں کی فہرست میں شامل کرنا ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ یہ درست ہے کہ آپ تحریک آزادی کے مخالفین میں سے تھے اور حکومت نے آپ کو شمس العلماء کا خطاب بھی دیا تھا مگر جو سخت الزام مصنف نے ان پر عائد کیا ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے ایسے ہی قوی شواہد کی بھی ضرورت تھی جو مصنف پیش نہیں کرسکے۔

مسلم یونی ورسٹی کے متعلق پچھلے دنوں حکومت ہند کی جو پالیسی رہی، عام مسلمانوں نے اسے پسند نہیں کیا۔ یونی ورسٹی کے حلقے میں بھی اس سے خاصی بے اطمینانی رہی مخالف پارٹیوں نے اپنے مقاصد کے لیے اس سے فائدہ اُٹھایا اور کانگریس سے بدظنی کی لہر پیدا ہوگئی۔ جناب مصنف نے بھی اسی جذبے کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

> "مسلم مسائل سے صرف نظر کا یہ طور کانگریس کی صفوں میں جڑ پکڑتا گیا اور اس حد تک ترقی کر گیا کہ اب حصولِ آزادی کے بعد کانگریس کی صف میں کوئی آدمی ایسا نظر نہیں آتا کہ جو کسی درجہ میں بھی مسلم مسائل سے واقعی دلچسپی رکھتا ہو۔ آزادی کے بعد زیادہ تر کانگریسیو کی حیثیت شیو پرشاد سنہا کے الفاظ میں 'ان کوؤں کی سی ہے جنھوں نے موروں کے پر لگائے ہوں'" (ص ۱۰۲)

ظاہر ہے کہ یہ رائے مصنف کی مبالغہ آمیز ہے۔

اس قسم کی کوتاہیوں سے قطع نظر کرتے ہوئے، کتاب اپنے موضوع پر نہایت مبسوط، مواد کے اعتبار سے ضخیم اور اندازِ بیان کے لحاظ سے شگفتہ اور دلچسپ ہے۔ اب تک حضرت شیخ الہندؒ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، سب سے مستغنی کر دیتی ہے۔ ہم ناظرین سے اس کے مطالعہ کی پُر زور سفارش کرتے ہیں۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجّاد میرٹھی)

پرانے چراغ

از : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

ناشر : مکتبۂ فردوس۔ مکارم نگر لکھنؤ

تقطیع : متوسط

ضخامت : ۴۶۴ صفحات

قیمت : ۱۶ روپے۔

یہ مصنف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے اپنے چند ہمعصر اصحاب پر ان کی وفات کے بعد لکھے ہیں۔ ان مضامین میں نہ ان اشخاص کے مرتب سوانح حیات ہیں نہ تاریخی مباحث بلکہ اپنی آنکھوں سے انھیں جس طرح دیکھا، ان کے عادات و اخلاق کا جو تجربہ ہوا اور دل و دماغ نے ان کا جو اثر قبول کیا انھیں قارئین تک پہنچانے کی کوشش کی ہے بقول مصنف:

"یہ درحقیقت نقوش و تاثرات کا ایک مجموعہ ہے جو اپنی یاد، ذاتی تجربات، واقعات اور خطوط اور ذاتی تحریروں کی مدد سے تیار کیا گیا ہے۔ اس کی خوبی کہیے یا عیب کہ اس میں اپنی زندگی کے واقعات و تجربات اور اپنے دل کے احساسات و تاثرات اور ان شخصیتوں کی زندگی اور ان کے قلبی تاثرات و احساسات ایسے گھل مل گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے

سے جدا کرنا اور ایک کی مدد کے بغیر دوسرے سے آشنا ہونا مشکل ہو گیا ہے" (ص ۱۰)

اگرچہ ان بیانات کو باضابطہ سوانح عمری کا درجہ نہیں دیا جا سکتا لیکن ان کے اندر سوانح نگاروں کو ان اشخاص کی مرقع کشی کے لیے خاصا مواد مل سکتا ہے اور بہت سے ایسے واقعات اور ان کے علل و اسباب کا پتہ چل جاتا ہے جو تاریخ و سوانح کی رسمی کتابوں سے نہیں معلوم ہو سکتے ہیں بقول مصنف

"ان میں زندگی کی بہت سی گم شدہ کڑیاں، چہرے کا اُتار چڑھاؤ، زندگی کے نشیب و فراز، دل کی دھڑکنیں اور اقبال کے الفاظ میں دلوں کی تپش اور شبوں کا گداز ملے گا جو بڑے ضخیم تذکروں اور پُر جلال تاریخوں میں نہیں ملتا۔" (ص ۱۰)

ان مضامین میں خاصا تنوع ہے کیونکہ جن اصحاب کے بارے میں لکھا گیا ہے وہ کسی ایک حلقے سے تعلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ فکر و خیال اور تہذیب و معاشرت کے مختلف حلقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں علماء و مشائخ بھی ہیں، مصنفین و مولفین بھی، مفسرین و محدثین بھی ہیں۔ مورخین و ارباب سیر بھی، شعراء و ادبا بھی ہیں، صاحبان وجاہت بھی، فقراء و درویش بھی ہیں اور ارباب سیاست و خدام ملت بھی۔

ان اصحاب میں کچھ شہرۂ آفاق ہیں اور کچھ کم نام بلکہ گمنام لیکن مصنف نے اس سلیقے کے ساتھ ان کا گلدستہ تیار کیا ہے کہ ہر پھول اپنی جگہ سدا بہار بن گیا ہے اور مولانا سید سلیمان، مولانا حسین احمد، مولانا حیدر حسن، مولانا تھانوی، مولانا گیلانی، شاہ ولی اللہ، مولانا احمد علی، ڈاکٹر محمود، جگر مراد آبادی، سید صدیق حسن، شاہ معین الدین، ڈاکٹر فریدی، اور مسعود عالم ندوی کے ساتھ مولانا سید طلحہ، شیخ خلیل عرب، شاہ حلیم عطا، حکیم سید حسن مثنیٰ اور سید محمد خلیل بھی زندۂ جاوید بن گئے۔ مصنف کا قلم شگفتہ اور مطالعہ گہرا ہے۔ انھوں نے باکمالوں کی یہ محفل ایسی خوبی و خوش اسلوبی کے ساتھ سجائی ہے کہ دل ان کا گرویدہ ہو جاتا ہے اور ان کی سیرت و کردار کے نمونے عمل کے لیے مہمیز کا کام دیتے ہیں۔ طباعت

میں صحت کا اہتمام کیا گیا ہے لیکن اُردو کاتبوں اور پروف ریڈروں کا آج کل جو حال ہے اس کی بنا پر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئی ہیں۔

(مولانا عبد السّلام قدوائی)

مذہب اور جدید ذہن

اثر : ڈاکٹر مشیر الحق ریڈر سنٹر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

ناشر : ناشر مکتبۂ جامعہ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

ضخامت : ۱۲۰ صفحات تقطیع متوسط۔

قیمت : قیمت ساڑھے سات روپے

یہ مصنف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو دو تین سال کے عرصہ میں رسالۂ برہان، جامعہ اور اسلام اور عصر جدید دہلی میں شائع ہوئے ہیں۔ اب یہ مضامین نظر ثانی اور ضروری حذف و اضافہ کے بعد کتابی شکل میں مکتبۂ جامعہ سے شائع ہوئے ہیں۔ ان مضامین کے عنوان حسب ذیل ہیں :

۱۔ مذہب اور جدید ذہن

۲۔ فتاویٰ اور عصری مسائل

۳۔ شاہ عبد العزیز کے فتواے دار الحرب کا سماجی پس منظر

۴۔ مسلم پرسنل لا اور ہندوستانی عدالتیں

۵۔ پاکستان اور قانونِ شریعت

۶۔ ملایا میں قانونِ شریعت

یہ مضامین الگ الگ وقتوں میں لکھے گئے ہیں اور بظاہر ایک دوسرے سے بے تعلق معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر پہلا مضمون ' مذہب اور ذہن جدید' غور سے پڑھ لیا جائے تو ان مختلف مضامین کے درمیان ربط تلاش کرنے میں دشواری نہ ہوگی اور سب میں زمانہ

ے حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر جدید ذہن مذہبی اصول کو احوال وظروف پر
طبق کرتا نظر آئے گا۔ فتاوی اور عصری مسائل میں تو یہ بات بالکل واضح طور پر کہی گئی ہے
بسائل کا فیصلہ کرتے ہوئے حالات کا لحاظ اور مفاد عامہ کا خیال ضروری ہے لیکن شاہ
بدالعزیز و مولانا عبدالحی کے فتاوی، مسلم پرسنل لا اور ہندوستانی عدالتیں، پاکستان میں
انون شریعت نیز ملایا میں قانون شریعت کے سلسلے میں جو مضامین لکھے گئے ہیں، ان
یں بھی جدید ذہن کے مطالبات نمایاں ہیں یعنی بدلتے ہوئے حالات میں نئی تعمیر و
شکیل کی ضرورت ہے اور شرعی قوانین کے نفاذ میں زمانے کے تقاضوں کا لحاظ
ناگزیر ہے لیکن یہ کام بڑا نازک ہے اس میں ایک طرف کتاب وسنت پر گہری نظر اور
دوسری طرف عصری مسائل سے واقفیت ضروری ہے۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری
کے فقہا میں یہ صلاحیت موجود تھی اور وہ قرآن وحدیث سے پورے طور پر واقف اور
عربی زبان سے اچھی طرح آگاہ تھے۔ زبان کی نوک پلک ان کی نگاہ میں تھی۔ اس زمانے
کے حالات کو خوب سمجھتے تھے اس لیے وہ اپنے دور میں شریعت کو بڑی خوش اسلوبی کے
ساتھ منطبق کر لیتے تھے مگر آگے چل کر اس جامعیت میں کمی آتی گئی اور اسی مناسبت سے
انطباق کی قابلیت بھی کم ہوتی گئی تا آنکہ یہ انحطاط اس درجہ کو پہنچ گیا کہ اسلام کے بنیادی
ماخذوں سے استنباط کی صلاحیت باقی نہیں رہی اور فقہی مسائل کے پرانے مجموعے ہی
مطمح نظر بن گئے۔ ظاہر ہے کہ ان کے اندر قرآن وحدیث کی جامعیت نہ تھی۔ علماء اور
مجتہدین خواہ کتنے ہی صاحب علم وبصیرت ہوں، ان کی فکر کتنی ہی عمیق، ان کا ذہن کتنا
ہی دور رس اور ان کی نظر کتنی ہی دور بیں ہو مگر وہ زمان ومکاں کے دائروں سے باہر
نہیں نکل سکتے۔ ان کی نگاہ مستقبل بعید کے احوال وظروف کو بے حجاب نہیں دیکھ سکتی
ہے اور ان کی عقل آیندہ پیش آنے والے حوادث کا پورا اندازہ نہیں کر سکتی ہے اس
لیے ان کے استنباط کے نتائج ہمیشہ کام نہیں دے سکتے نہ ان کا قیاس مستقبل کے
سارے مسائل کے لیے کافی ہو سکتا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کا دامن اپنی وسعت کے باوجود
تنگ نظر آنے لگا اور مغربی ممالک کی طرح مسلم ممالک میں بھی یہ آوازیں سنائی دینے لگیں کہ

اسلامی احکام اس بیسویں صدی کے لیے کافی نہیں ہیں۔ اس لیے دنیاوی نظام کو اسلام کی پابندی سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ خیال اب اتنا پختہ ہو گیا ہے کہ خواہ زبان سے کوئی نہ کہے مگر تقریباً سبھی مسلمان حکومتیں اسلام کو کاروبارِ سلطنت سے بے دخل کر چکی ہیں یہ صورت حال نہ وعظ و ارشاد سے بدل سکتی ہے نہ فتاویٰ اس پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ اس کا علاج یہی ہے کہ حالاتِ زمانہ سے باخبر، کتاب و سنت سے آگاہ اور اجتہاد و استنباط کے طریقوں سے واقف اشخاص آگے بڑھیں اور نئے حالات پر اسلامی اصولوں کو منطبق کر کے یہ ثابت کر دیں کہ اسلام دائمی مذہب ہے اور ابد تک اس کے اندر نوعِ انسانی کی رہنمائی کا سامان ہے۔ اس زمانے میں حالات اتنے پیچیدہ ہو چکے ہیں کہ اب تنہا علماء اس کام کے لیے کافی نہیں ہیں بلکہ علماء کے ساتھ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی شرکت ضروری ہے۔ جدید مسائل کو وہ لوگ کس طرح حل کر سکتے ہیں جو نئے سوالات کا جواب بھی پرانی روایتوں میں تلاش کرتے ہیں۔ مصنف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ:

"دونوں (علماء اور جدید تعلیم یافتہ) طبقے دو ایسے متوازی خطوطِ مستقیم کی حیثیت رکھتے ہیں جن کا بظاہر کسی بھی نقطہ پر اتصال ممکن نہیں ہے۔ جب تک ان دونوں خطوط کو ملا کر کوئی نیا زاویہ نہیں نکالا جائے گا۔ اس وقت تک قدیم ذہن اور جدید ذہن کی کشمکش باقی رہے گی اور مذہب کے سر پر بال سے بندھی خطرہ کی تلوار لٹکتی رہے گی۔"

تمام مفکرین و مصلحین ایک صدی سے قدیم و جدید کے امتزاج کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں اور مولانا شبلی کے بقول

دین و دنیا بہم آمیز کہ اکسیر شود

لیکن آج تک نہ خاطر خواہ یہ امتزاج ہو پایا نہ دین و دنیا کی بہم آمیزی اس طرح ہو سکی کہ وہ اکسیر تیار ہو جاتی جس سے ملت کے امراض کہنہ دور ہو جاتے اور چمن اسلام میں نئی بہار آجاتی اور ہم کہہ سکتے کہ:

ہوتا ہے جادہ پیما پھر کارواں ہمارا

مصنف تو دائرۂ اسلام کو بہت وسیع سمجھتے ہیں اور قل یا أهل الكتاب تعالوا الى

کلمۃٍ سواء بیننا و بینکم کے پیشِ نظر ایک خدا پرست عیسائی کو بھی یہ کہنے کا حق دیتے ہیں کہ "میں مسلمان ہوں" لیکن اس وسعت خیال کی تائید کی توقع مسلمانوں کے کسی طبقہ سے نہیں کی جا سکتی ہے لیکن اللہ کی توحید اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کرنے والے تمام فرقوں کو دائرۂ اسلام میں شامل سمجھنا تو دشوار نہ ہونا چاہیے۔ فروعات میں اختلاف کو تکفیر و تفسیق کا باعث بنانا ملت کی وحدت کو ختم کرنا ہے۔

شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ ٹوٹی پھوٹی سہی لیکن اسلامی حکومت ان کے سامنے موجود تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی اسے ہٹا کر اپنی سلطنت قائم کر رہی تھی اور عملاً اقتدار اس کے ہاتھ میں آ چکا تھا ایسے حالات میں شاہ صاحب نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا تھا اور چونکہ اس کا امکان نظر نہیں آتا تھا کہ انگریزوں کو ہٹا کر پھر اسلامی حکومت قائم کی جا سکتی ہے۔ اس لیے شاہ صاحب نے مسلمانوں کی عملی زندگی کو تعطل سے بچانے کے لیے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت جائز قرار دی تھی اور جمعہ و عیدین کی نمازوں کی اجازت دی تھی۔ ان حالات میں عیسائیوں سے سود لینے کو وہ ممنوع نہیں سمجھتے تھے اور آراضی کا جو بندوبست انگریزی حکومت کر رہی تھی اسے بھی جائز سمجھتے تھے۔ ڈرانٹ اور منی آرڈر کے معاملات شروع شروع میں مفتیوں کی سمجھ میں نہیں آئے۔ اس لیے وہ خدمت پر اجرت کا تصور نہ کر سکے اور رقوم کے باہمی تبادلے کی بحثوں میں پڑ گئے۔ یہی غلط فہمی ایک زمانے میں نوٹوں کے بارے میں ہو چکی ہے۔ یہ مسائل بتاتے ہیں کہ مفتی کے لیے زمانے کے حالات سے واقفیت کس قدر ضروری ہے۔

مسلم پرسنل لا اور ہندوستانی عدالتیں نیز پاکستان اور قانونِ شریعت دونوں مضمون پڑھنے کے لائق ہیں۔ جسٹس آئر نے طلاق اور خلع کے بارے میں جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ قرآن و حدیث میں وضاحت کے ساتھ موجود ہیں لیکن رسوم و رواج نے ان پر مدت سے ایسا پردہ ڈال رکھا ہے کہ اتنی واضح صورت بھی نظر نہیں آتی ہے۔

پاکستان اور قانونِ شریعت کے عنوان سے جو مضمون لکھا گیا ہے اس میں

عوام کی اسلام پسندی، حکمرانوں کا گریز اور سرکاری علماء کی ضعیف تاویلیں قابلِ دید ہیں۔ مصنف نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ:

"۱۹۴۶ء میں الیکشن میں ہندوستانی مسلمانوں سے پاکستان کے حق میں ووٹ دلانے کے لیے سب سے زیادہ موثر اپیل مذہب کی تھی۔ اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں نے عام طور پر پاکستان کے حق میں صرف اس لیے ووٹ دیا تھا کہ وہ اپنے کو قربان کرکے ایک خالص اسلامی حکومت کو زمین پر دیکھنا چاہتے تھے۔ علی الاعلان یہ کہا جا رہا تھا کہ پاکستان کا مطمحِ نظر روئے زمین پر قرآنی قانون کے مطابق حکومت الٰہیہ کا قیام ہے۔" (ص ۸۶، ۸۷)

لیکن پاکستان بنتے ہی یہ نقطۂ نظر بدلنے لگا اور کہا جانے لگا کہ "پاکستان کا مطالبہ حکومتِ الٰہیہ کے قیام کے لیے نہیں تھا بلکہ مسلم اکثریت کے علاقے میں رہنے والے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے معاشی، ثقافتی اور سیاسی شکنجوں سے آزاد کرنے کے لیے تھا۔" (ص ۸۷) نقطۂ نظر کی تبدیلی کے ساتھ پرانے اعلانات کی تاویلیں شروع ہو گئیں اس مضمون میں عوام کے اسلامی جذبات، حکمرانوں کے گریز اور سرکاری علماء کی تاویلوں کی تفصیل قابلِ دید ہے۔ مثلاً "دین ان حقائق کا نام ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں۔ حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی ہے۔" (ص ۹۲) "قانون شریعت حدود اللہ اور تعزیرات پر مشتمل ہے دونوں میں ترمیم و تبدیلی ممکن ہے۔" (ص ۹۷) "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شریعت میں تبدیلی امت محمدیہ کے ارباب حل و عقد کے ذریعے عمل میں آئے گی۔" (ص ۹۳) "قانون سازی علماء کا حق نہیں ہے، یہ حق صرف پارلیمنٹ کا ہے۔" (ص ۹۷)

ملایا میں قانون شریعت کے بارے میں جو معلومات مصنف نے فراہم کی ہیں، ان کا مطالعہ ان لوگوں کے لیے خاص طور سے مفید ہے جو اس زمانے کی مسلم ریاستوں میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لیے کوشاں ہیں۔ یہ معلومات سنگاپور کے ایڈووکیٹ جنرل

کی کتاب " اسلامک لا اِن ملایا " (ISLAMIC LAW IN MALAYA) سے ماخوذ ہیں۔ ان قوانین میں شریعت کے ساتھ عرف و رواج کو بھی سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ نکاح و طلاق اور وراثت کے مسائل میں شریعت کی بالادستی قائم رکھتے ہوئے کچھ ایسی دفعات رکھ دی گئی ہیں جن سے موجودہ مشکلات حل ہوجاتی ہیں۔ مثلاً شوہر کو طلاق کا حق ہے لیکن وہی طلاق موثر سمجھی جاتی ہے جو باقاعدہ نوٹس دینے کے بعد قاضی کی عدالت میں دی جائے اور قاضی فریقین کے بیانات سن کر طلاق پر مہر تصدیق ثبت کر دے" ص ۱۰۷) مطلقہ عورت کو مہر کے علاوہ شوہر کی تمام منقولہ اور غیر منقولہ املاک میں سے حصہ ملے گا اگر یہ جائداد بیوی کے عملی اشتراک کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو تو طلاق کے بعد بیوی کو اس میں سے نصف ورنہ تہائی حصہ ملے گا۔" (ص ۱۰۵) پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کی درخواست قاضی کی عدالت میں دی جائے گی جو معاملات کی اچھی طرح تحقیق کے بعد اگر ضروری سمجھے گا تو دوسری شادی کی اجازت دے گا (ص ۱۰۷)

ملایا میں قانون شریعت عائلی حدود تک محدود نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی زندگی کے تمام گوشوں کو محیط ہے۔ اس کے لیے ایک کمیٹی مقرر ہے۔ انفرادی طور پر نہ کسی کو فتویٰ دینے کی اجازت ہے نہ وعظ و نصیحت کے لیے اجتماعات کا حق ہے نہ دینی تعلیم کے مدرسے قائم کرنے اور مسجدیں تعمیر کرنے کی اجازت ہے۔ سارے امور حکومت کی مقرر کردہ کمیٹی کی نگرانی میں آتے ہیں۔

سطور بالا میں کتاب (مذہب اور جدید ذہن) کے مباحث کا مختصر تعارف کرا دیا گیا۔ مزید معلومات کے لیے خود کتاب کا مطالعہ کیا جائے۔ مصنف نے بہت سے مسائل چھیڑے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ناظرین مصنف کے نقطۂ نظر سے متفق ہوں۔ شاید مصنف کا یہ مقصد بھی نہیں ہے۔ وہ صرف ذہن کی ساکن سطح پر غور و فکر کی لہریں پیدا کرنا چاہتے ہیں اور اس میں کامیاب ہیں۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی)

اسلام اور عصرِ حاضر

اثر : محمد شہاب الدین ندوی

ناشر : فرقانیہ اکیڈمی چک بانا اور بنگلور نارتھ

ضخامت : ۱۹۴ صفحات

قیمت : مجلد چھ روپے

شہاب الدین ندوی صاحب جانے پہچانے مصنف ہیں۔ پیشِ نظر کتاب ان کے مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف رسائل و اخبارات میں شائع ہو چکے ہیں اور لوگوں نے پسند کیے ہیں۔ ان میں قرآن اور سائنس، قرآن حکیم اور اکتشافات جدیدہ، اسلام کی دعوت سائنس کی روشنی میں، قیامت اور علم جدید، قرآن اور خطائیات، قانون کشش اور وجودِ باری خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ مصنف نے اہل مذاہب کو توجہ دلائی ہے کہ :

"موجودہ دور سائنس اور علوم جدیدہ کا دور ہے۔ جدید علوم نے انسانی فکر و نظر پر گہرے اثرات ڈالے ہیں اور قدیم تصوّرات کو ہلا کر رکھ دیا ہے آج صرف وہی دین باقی رہ سکتا ہے جو نہ صرف موجودہ علمی معیار پر پورا اُترتا ہو بلکہ موجودہ علمی و تہذیبی مسائل و مشکلات کا حل بھی اپنے پاس رکھتا ہو۔ اس وقت صرف زبانی اتنا کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ اسلام اس معیار پر پورا اُترتا ہے بلکہ اس صداقت کو علمی دنیا سے منوانے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ حالات کا تجزیہ کر کے اسلام کے ابدی اصولوں کو ان حالات و کوائف پر منطبق کیا جائے اور اسلامی نقطۂ نظر سے ان مسائل کا حل نکالا جائے۔" (ص ۱۰)

مصنف نے اس نقطۂ نظر کے مطابق جدید علمی اکتشافات کا جائزہ لیا ہے اور اسلامی تعلیمات کی صداقت ثابت کی ہے۔ مصنف کی محنت قابلِ داد ہے اور ان کا حسنِ نیت

قابلِ قدر ہے مگر اس سلسلے میں یہ بات پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ انسانی اکتشافات حرفِ آخر نہیں ہیں۔ آج کے حقائق کل باطل ہو سکتے ہیں اور آج کی علمی نظر کل جہل کا شاہکار سمجھی جا سکتی ہے جس طرح ارسطو، بطلیموس اور طوسیؔ ابن سینا کی تحقیقات آج خرافات و اوہام قرار پائی ہیں اسی طرح اس زمانے کے مسلّم علمی نظریے آیندہ باطل ہو سکتے ہیں اس لیے قرآنی آیات کو موجودہ سائنسی نظریات پر منطبق کرتے ہوئے یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ہماری فہم ہے، قرآن اس کی قطعیت کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اگر آیندہ یہ نتائج غلط ثابت ہوئے تو ہماری تعبیر کی غلطی ہوگی۔

(مولانا عبدالسّلام قدوائی)

ندائے فرقان

یہ ایک سہ ماہی رسالہ ہے جو مولوی شہاب الدین ندوی کی ادارت میں فرقانیہ اکیڈمی جک بناور بنگلور کی طرف سے شائع ہوتا ہے۔ دس روپے اس کا سالانہ چندہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ قرآنی تعلیمات کو عصری تقاضوں کے پیشِ نظر نئے اسلوب میں پیش کیا جائے اور تحقیقاتِ جدیدہ کی روشنی میں قرآنِ مجید کی حقانیت ثابت کی جائے۔

پیشِ نظر رسالے میں فہمِ قرآن کے لیے علومِ جدیدہ کی ضرورت، قرآن وعصری تحقیقات اور قرآنِ مجید کا تعارف خود قرآن کی زبان سے خاص طور سے پڑھنے کے لائق ہیں۔ (مولانا عبدالسّلام قدوائی)

ہماری تعلیم کا مسئلہ

یہ چھوٹا سا رسالہ بھی مولوی شہاب الدین ندوی کا لکھا ہوا ہے۔ اس میں جدید وقدیم

تعلیم کے امتزاج پر زور دیا گیا ہے اور اپیل کی گئی ہے کہ اتحادِ ملت اور وحدتِ علم کے لیے قدیم و جدید کی درمیانی خلیج کو پُر کیا جائے اور ایسی تعلیم گاہیں قائم کی جائیں جو دونوں تعلیمی نظاموں کی خصوصیات کی جامع ہوں۔

یہ مقالہ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل سوسائٹی کی تیسری کانفرنس منعقدہ بمبئی میں پڑھا گیا تھا۔ اس کے افادے کو وسیع کرنے کے لیے بعد کو کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے۔ چالیس پیسے میں فرقانیہ اکیڈمی بنگلور سے مل سکتا ہے۔

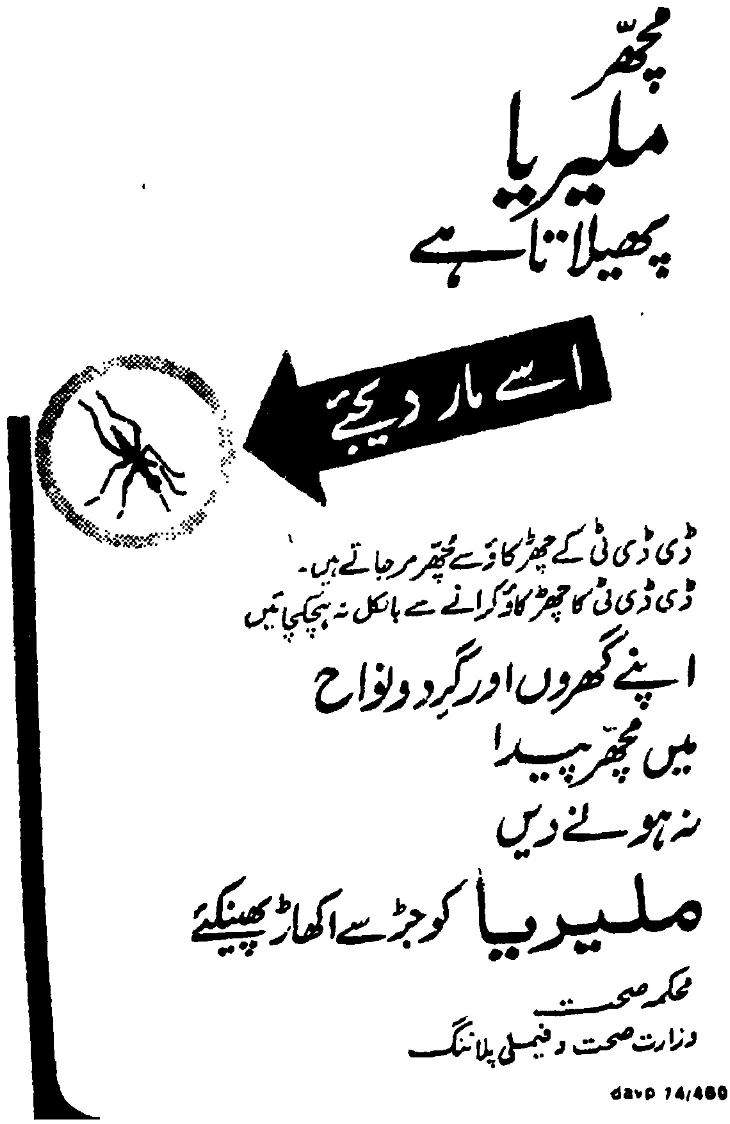
(مولانا عبدالسلام قدوائی)

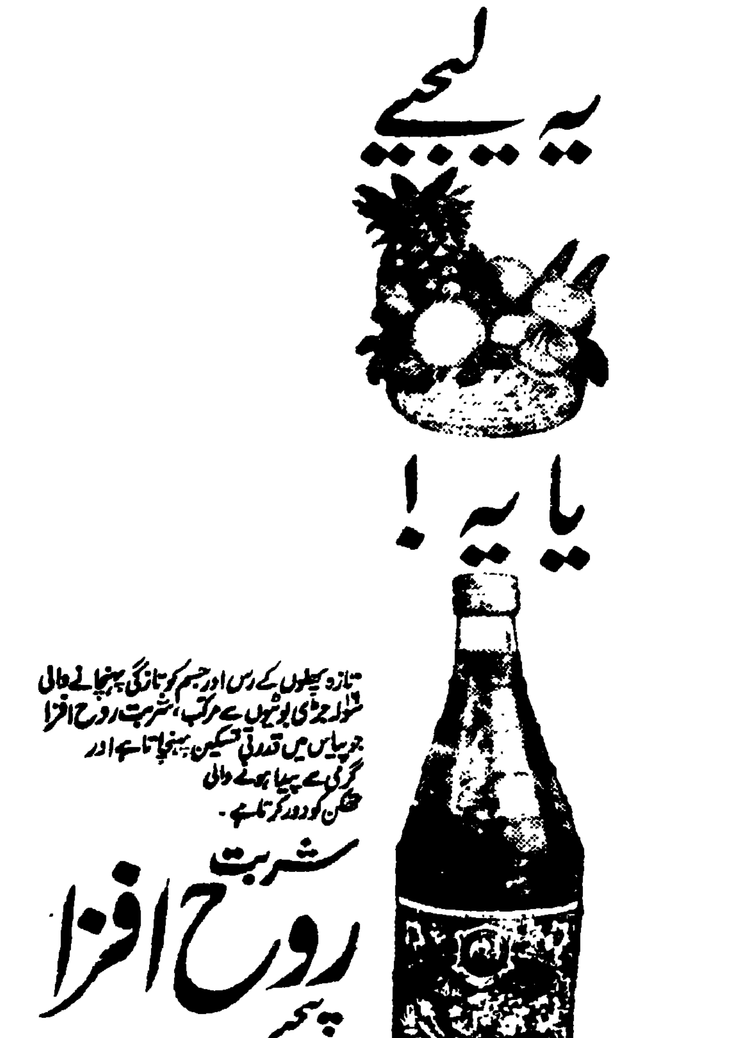
ضروری اعلان

کاغذ، کتابت اور طباعت کے اخراجات کے بہت زیادہ بڑھ جانے کی وجہ سے رسالہ "اسلام اور عصر جدید" کا چندہ جنوری ۷۶ء سے بجائے پندرہ روپے مجبوراً بیس روپے سالانہ کیا جا رہا ہے، ہمیں اپنے خریداروں، ہمدردوں اور بہی خواہوں سے توقع ہے کہ وہ اس معمولی اضافے کو بخوشی برداشت فرمائیں گے اور بدستور رسالے کی سرپرستی جاری رکھیں گے۔

منیجر


دِماغین
دماغ کو طاقت، اعصاب کو قوت
اور حافظ کو تیز کرتی ہے۔
جو لوگ دماغی محنت زیادہ کرتے
ہیں جیسے پروفیسران اور وکلاء
طلباء وغیرہ کے لئے بہترین
تحفہ ہے۔
DIMAGHEEN
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ


مچھر
ملیریا
پھیلاتا ہے
اسے مار دیجئے
ڈی ڈی ٹی کے چھڑکاؤ سے مچھر مرجاتے ہیں۔
ڈی ڈی ٹی کا چھڑکاؤ کرانے سے بالکل نہ ہچکچائیں
اپنے گھروں اور گرد ونواح
میں مچھر پیدا
نہ ہونے دیں
ملیریا کو جڑ سے اکھاڑ پھینکئے
محکمہ صحت
وزارت صحت و فیملی پلاننگ
davp 14/480


یہ لیجیے
یا یہ!
تازہ پھلوں کے رس اور جسم کو تازگی پہنچانے والی
سولہ جڑی بوٹیوں سے مرکب، شربت روح افزا
جو پیاس میں قدرتی تسکین پہنچاتا ہے اور
گرمی سے پیدا ہونے والی
تھکن کو دور کرتا ہے۔
شربت
روح افزا
پیجیے
گرمی کے مقابلہ کے لیے
ایک ہی شربت
ہمدرد

Vol. VII No. 3 July, 1975

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

ISLAM & THE MODERN AGE SOCIETY
IAMAS
JAMIANAGAR NEW DELHI-25

جلد ۷ - شمارہ ۴ - اکتوبر ۱۹۷۵ء

اِسلام اور عصرِ جدید

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مُدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اکتوبر سنہ ۱۹۷۵ء

جلد ۷ — شمارہ ۴

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)
" پاکستان کے لیے بیس روپے
" دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : **اسلام اور عصرِ جدید**
جامعہ نگر - نئی دلی ۱۱۰۰۲۵
ٹیلیفون : ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر - محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس - دہلی

ٹائیٹل : آئی - ایم - ایچ پریس لمیٹڈ

فہرست مضامین

جدید ذہن اور عرفانِ حقیقت

(خاکسار مدیر پچھلے چند مہینوں میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے علیل اور صاحب فراش رہا، اس لیے موجودہ شمارے کے لیے کوئی تازہ اداریہ نہیں لکھ سکا۔ اس معذرت کے ساتھ اپنے ایک پرانے طویل مقالے کا جو اکتوبر ۱۹۶۵ء میں

INSTITUTE OF ADVANCED STUDY SIMLA

کے تاسیسی سیمنار میں پڑھا گیا تھا، یہ خلاصہ نئے عنوان سے ضروری ترمیموں کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔)

یہ بات اگر کلی طور پر نہیں تو بڑی حد تک ضرور صحیح ہے کہ جدید ذہن کو سائنسی حقیقت کا علم حاصل کرنے میں جتنا شغف ہے اس کا عشر عشیر بھی مذہبی حقیقت کی طلب اور جستجو میں نہیں۔ اس کے علاوہ یہ ذہن سائنسی علم کے حصول میں تجربی طریق کی ممارست سے اُسی کے سانچے میں ڈھل کر رہ گیا ہے اور ان صورتوں میں بھی جو شاذ و نادر ہی پیش آتی ہیں کہ وہ بنیادی مذہبی مسائل کی تحقیق کی زحمت اٹھائے، اس کا رجحان یہی ہوتا ہے کہ نہ صرف اذعانی عقائد کو بلکہ اس فکری استدلال کو بھی یکسر رد کر دے جو براہ راست حسّی اور ادراکی تجربے پر مبنی نہ ہو۔ اس لیے جو شخص عہد حاضر میں مذہب کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اسے سب سے پہلے حسب ذیل دو امور کی تنقیح کرنی پڑے گی:

(۱) کیا اس بات کی معقول شہادت موجود ہے کہ تجربے کی ایک مخصوص قسم ہے جو معمولی

حسّی تجربے سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور جس کے ذریعے سے انسان کو مذہبی حقیقت کا عرفان ہوتا ہے۔

(۲) اگر ایسا ہے تو پھر اس مخصوص تجربے کی ماہیئت کیا ہے؟

(۱)

مذہبی تجربے کے وجود کے بارے میں معقول شہادت کا سوال اٹھانے سے پہلے ہمیں یہ طے کرنا ہوگا کہ اس کے لیے کس قسم کی شہادت مطلوب ہے یا میسر آسکتی ہے۔ اس تجربے کے ایجابی تصوّر کا جو اصل نزاعی مسئلہ ہے، ذکر آگے آئے گا اس وقت ہم اس کے سلبی تصور کو لیتے ہیں جس کے بارے میں اتفاق رائے ہے کہ یہ اس قسم کا تجربہ نہیں ہو سکتا جسے کیّت، شدّت، کشش ثقل اور حرکت کی نسبتوں سے ظاہر کیا جا سکے یا ناپ تول کر جانچا جا سکے۔ یہ ایک باطنی تجربہ ہوگا جو نہ محض معروضی ہو، اس معنی میں کہ کسی ٹھوس خارجی معروض کو ظاہر کرتا ہو اور نہ محض موضوعی، اس مفہوم میں کہ کسی ایک فرد کی داخلی واردات ہو جو اس کے ذہن کے باہر کسی معروض پر دلالت نہ کرتی ہو۔ چنانچہ اس مذہبی تجربے کے وجود کے لیے ہم اگر معقول شہادت چاہیں تو وہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی کہ یہ واردات صرف ایک فرد واحد یا چند افراد کے دلوں اور ذہنوں تک محدود نہیں بلکہ ہر ملک اور ہر زمانے میں خدا کے برگزیدہ بندوں پر گذری ہے۔ اور اس طرح کی شہادت کی کمی نہیں ہے۔ مشرق و مغرب میں باطنی مذہبی مسلکوں پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال سے ایسے پاک نفس بزرگوں کا جن میں سبھی اعلیٰ اخلاقی کردار کے اور بعض بلند ذہنی اور علمی کمالات کے حامل تھے، ایک غیر مختتم سلسلہ چلا آرہا ہے جنھیں "ایک واحد، لامحدود و لایزال ہستی کی حضوری کا تجربہ ہوا ہے جو تبدل و تغیر سے بری ہے، جس کا جلوہ ہر شے میں ہے گو اس کی ذات ہر شے سے بالاتر ہے"۔ علاوہ بریں انھوں نے اس ناقابلِ بیان تجربے کا اظہار جن اشارات و کنایات کے ذریعے کیا ان میں اس قدر حیرت انگیز یکسانی پائی جاتی ہے کہ ہم لامحالہ اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جو تجربہ انھیں ہوا وہ ہرگز طلسم وہم یا فریب خیال نہ تھا بلکہ ان کے قلب و ذہن پر کسی دائم و

تاہم ہستی کے مشاہدے کا تاثر تھا۔ اور پھر ہم میں بعض کی یا شاید سبھی کی زندگی میں کبھی کبھی ایسے لمحے بھی گذرتے ہیں جن میں اس تجربے کی جو ان نفوسِ قدسیہ کے ہاں اس قدر قوی، واضح اور روشن تھا، ایک ہلکی سی جھلک خواہ کتنی ہی خفیف اور مبہم کیوں نہ ہو، خود ہماری لوحِ قلب پر ابھرتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دم بھر کے لیے ہماری آنکھوں سے وہم و گمان کے پردے اُٹھ گئے ہیں اور ہمیں اس عالم مظاہر، اس فانوس خیال کی تہہ میں معنی و مقصد کا ایک شائبہ نظر آگیا ہو۔ کسی سچے نظیر فن پارے کا یا بے مثل قدرتی منظر کا نظارہ، کسی ایثار و قربانی کے عظیم کارنامے کا مشاہدہ، کسی جان سے پیارے عزیز کی موت کا صدمہ، کسی برگزیدہ بزرگ یا کسی حریم قدس کی زیارت کا تصرف ہمارے دل میں وجد و اہتزاز، یا سوز و گداز یا عجز و انابت کی ایک ایسی روحانی کیفیت پیدا کر دیتا ہے جو مشرق و مغرب کے عارفوں کے اس باطنی احوال کی یاد دلاتی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے اور اگر ہم نظر ہوشیار رکھتے ہیں تو ہمارے لیے دفترِ معرفت کا کام دیتی ہے۔ اس صورت میں ہم کثیر و وافر بالواسطہ شہادت اور قدرے قلیل بلاواسطہ شہادت کی بنا پر یہ کہنے میں یقیناً حق بجانب ہیں کہ وہ باطنی واردات جسے مذاہب عالم مذہبی حقیقت کی بنیاد قرار دیتے ہیں، اسی طرح سے ایک علمی معروضی حقیقت ہے جیسے حسی ادراکی مشاہدہ، جس پر سائنس کی ساری عمارت کھڑی ہے۔

چنانچہ ہماری پہلی تنقیح کا یہ نتیجہ نکلا کہ باطنی مذہبی تجربے کے ایک حقیقت ثابت ہونے کے لیے جس قسم کی معقول شہادت درکار ہے۔ وہ کافی و وافی حد تک موجود ہے۔

اب رہی دوسری تنقیح کہ اس مخصوص تجربے کی جسے مذہبی حقیقت کا باطنی تجربہ کہتے ہیں، ماہیئت کیا ہے، ہم مختلف مذہبوں کے مقدس صحائف کے بے شمار اقتباسات اور ان کے رہنماؤں کے اقوال میں سے جو تقابلی مطالعۂ مذاہب کے محققوں نے جمع کیے ہیں معدودے چند نقل کرتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس تجربے کی ایجابی خصوصیات

کا واضح بیان کسی طرح ممکن نہیں۔ یوں تو انسانی زبانوں کا محدود ذخیرۂ الفاظ کسی بھی وجدانی کیفیت کو کما حقہ بیان کرنے کے لیے کفایت نہیں کرتا مگر باطنی مذہبی واردات قلب کی تصریح سے تو وہ یکسر قاصر ہے۔ چنانچہ مندرجہ ذیل اقوال میں ہم کو اس واردات کی ماہیت کے بارے میں مبہم اشارات وکنایات سے زیادہ کچھ نہیں ملے گا لیکن ہم میں سے وہ لوگ جن کے ذہن محض درسی سائنسی علوم کی تنگ وادی میں محصور ہو کر نہیں رہ گئے ہیں بلکہ کبھی کبھی فلسفۂ سائنس کی بلندی تک پہنچ کر فطرت طبیعی کے وسیع میدانوں پر بے قید نظر ڈال سکتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ فطرت انسانی کی گہرائیوں میں بھی اتر سکتے ہیں۔ وہ اس بات کو جانتے اور مانتے ہیں کہ ہزاروں سال کی فکر و تحقیق کے بعد کوئی واضح اور صحیح تصور تو ذہن انسانی ابھی تک مادی ٹھوس اشیا کی ماہیت کا بھی حاصل نہیں کر سکا ہے تو پھر ان وجدانی کیفیتوں کی ماہیت کا ایسا تصور جس کی تصریح لفظوں میں کی جاسکے کیونکر قائم کر سکتا ہے۔ اس معاملے میں تو ذہن انسانی کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ زبان قال کے مبہم اور مجمل اشاروں کی تصریح زبان حال میں جہاں تک وہ اس پر دسترس رکھتا ہے، کرنے کی کوشش کرے۔ بہرحال چاہے ان اقتباسات سے ہم مذہبی واردات قلب کا کوئی واضح تصور حاصل کر سکیں یا نہ کر سکیں۔ ہمارے پچھلے دو دعووں کا ثبوت تو مل ہی جائے گا کہ یہ واردات قریب قریب ہر بڑے مذہب کے اہل طریقت پر ہر زمانے میں گذرتی رہی ہے اور انھیں اس کے اظہار کے لیے ایک ہی قسم کے اشارات و کنایات سے کام لینا پڑا ہے۔

اسکندریہ کے اشراقی عارف فلاطین کے قول کے مطابق "لمحۂ عرفان میں اہل حال کو ہر شے حالت تغیر میں نہیں بلکہ حالت ثبات میں یعنی ویسی نظر آتی ہے جیسی وہ فی نفسہٖ ہے خود اپنی ذات کو وہ دوسروں میں اور دوسروں کو اپنی ذات میں دیکھتے ہیں، ہر ایک مخلوق میں کل کائنات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ان کی چشم بصیرت کو یہ دکھائی دیتا ہے کہ ہر جزو میں کل اور کل میں ہر جزو سمایا ہوا ہے۔"

منڈوکیہ اپنشد کا کہنا ہے کہ یہ لمحہ "خالص شعور وحدت کا ہوتا ہے جس میں عالم کثرت

کا ادراک یکسر مٹ جاتا ہے۔ جو کچھ رہ جاتا ہے وہ خیرِ اعلیٰ ہے واحد لاثانی ہے۔ وہی ذاتِ محض ہے۔"

عیسائی باطنی۔ مسٹر ایکھارٹ کے نزدیک "اس واردات کے دوران (صاحبِ حال کی) روح کو کُل میں جُز اور جُزو میں کُل نظر آتا ہے۔ یہی روح کی پاکیزگی کی منزل ہے کہ وہ عالمِ کثرت کی آلودگیوں سے پاک ہو کر عالمِ وحدت میں جا پہنچے۔"

ان سے بہت پہلے بغداد کے مشہور عارف ابوسعید خرّاز فرما چکے تھے: "خدا کو صرف اسی بات سے جانا جا سکتا ہے کہ کُل اضداد جب اس کی طرف منسوب کی جائیں تو متحد ہو جائیں۔ وہ اوّل بھی ہے آخر بھی، ظاہر بھی باطن بھی۔ جوہر حقیقت ایک ہی ہے اس کی شانیں مختلف ہیں۔ اس بات سے کوئی شخص بھی بے خبر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ہر انسان خود اپنی ذات میں وحدت و کثرت پاتا ہے اور انسان بعینہٖ حق تعالیٰ کا پَرتو یا اس کی تمثال ہے۔"

یہ مسلک ان اہلِ باطن کا ہے جو وحدت وجود کے قائل ہیں۔ خواہ وہ مسلمان ہوں یا ہندو یا عیسائی یا کسی اور مذہب کے پیرو لیکن جب اس روحانی واردات کی جو ان سب میں مشترک ہیں ذہنی تعبیر کی جاتی ہے تو مسلمان صوفی کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ ایک طرف اسے صوفی کی حیثیت سے انسان کی انفرادی روح اور روحِ کُل میں تفریق کرنی پڑتی ہے کیونکہ اس کے بغیر ان دونوں میں عبد و معبود اور محب و محبوب کے رشتوں کا، جو اسلامی تصوف کی جان ہیں تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف وہ فلسفی کی حیثیت سے اپنے بلا واسطہ باطنی تجربے میں جو ایک خاص وقت میں ہوتا ہے کہ خالقِ کائنات کُل مخلوقات کو محیط اور ان کے اندر سمایا ہوا ہے اور بنیادی اسلامی عقیدے میں کہ ذاتِ الٰہی زمان و مکان سے ماوراء ہے، ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے یہاں تک کہ محی الدین ابن عربی کو جو وحدت الوجود کے عقیدے کے سب سے بڑے علمبردار ہیں اسے سوادِ اعظم کے مسلک سے مطابقت دینے کے لیے یہ کہنا پڑا کہ انسان شعورِ ایزدی ہے جو مخلوق کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے مگر اپنی محدود فطرت کی بنا پر

اس کے احاطۂ فکر میں کل موجودات ایک وقت میں نہیں آسکتے چنانچہ وہ شعور ایزدی کے صرف ایک جزو کا مظہر ہے۔ وہ خود ایک حقیقت ہے مگر اصل حقیقت نہیں۔"

غرض جدید ذہن کے انصاف پسند نمائندے متواتر تاریخی شہادتوں کے ہوتے ہوئے مذہبی واردات قلب کے وقوع اور اس کے مدلول یعنی خدائے واحد کے وجود کے قطعی منکر نہیں ہو سکتے۔ البتہ وہ لا ادریت کا موقف اختیار کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ حقیقت کیا ہے۔

لیکن جس طرح عالم طبیعی مادی خلا میں ممکن نہیں ہے اسی طرح انسان کے قلب میں روحانی خلا یعنی اس کا عقیدے سے خالی ہونا محال ہے۔ جدید ذہن کے حامل بھی عام طور پر ایک عقیدہ رکھتے ہیں جس کی مختلف شکلیں ہیں مگر اصل ایک ہی ہے یعنی لادینی مسلک انسانیت۔ بہ قول ہمارے ملک کے ایک عظیم سیاسی قائد کے ان کا معبود "انسانیت" ہے اور مذہبی مسلک "انسانیت کی خدمت"۔ وہ صوفیوں کی واردات قلب سے انکار کرتے ہیں یا اسے بے قدر و قیمت قرار دیتے ہیں تو اس کی بنیاد در حقیقت سائنسی یا عقلی نہیں بلکہ محض عملی ہوتی ہے۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ متصوفانہ واردات قلب چاہے خود صاحب حال کے لیے روحانی سعادت کا سرمایہ اور نجات کا سامان ہو مگر اس سے سماجی زندگی پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ ممکن ہے کہ اہلِ باطن کا یہ دعویٰ صحیح ہو کہ خالقِ کائنات سے اتحاد کا عرفان ان کے دل میں کل مخلوق سے جس میں نوع انسانی بھی شامل ہے اتحاد اور محبت کا احساس پیدا ہوتا ہے مگر عموماً نوع انسانی سے ان کی محبت اور ہمدردی اس قدر مبہم اور بسیط ہوتی ہے کہ اس سے سماجی برائیوں، عدم مساوات، زبردستوں کی زیردستوں، غریبوں کے ساتھ بے انصافی، ان کے استحصال، ان کی ذلت و محرومیت کے دور کرنے میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ اس لیے وہ مذہب جو باطنی واردات قلب پر مبنی ہے، ان کے کام کی چیز نہیں۔

ان کی تنقید کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہ "تاریخی حقیقت پر مبنی نہیں ہے اور بظاہر اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان حضرات کو اہل باطن کی کم سے کم مسلمان صوفیوں کی زندگی

سے بالکل واقفیت نہیں اور اگر ہے تو محض برائے نام۔ ورنہ انھیں اس کی بے شمار مثالیں نظر آتیں کہ ان بزرگوں نے بہت بڑے پیمانے پر غریبوں اور محتاجوں کی مدد، بے کسوں کی دست گیری، جسمانی اور روحانی مریضوں کا علاج، بے چاروں کی چارہ گری کی ہے اور مظلوموں کی دادرسی کے لیے مغرور اور ظالم حاکموں، جابر و قاہر بادشاہوں کا اپنی جان پر کھیل کر مقابلہ کیا ہے۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ باطنی واردات کے اخلاقی اثرات کا اندازہ کرنے کے لیے وہ بزرگان صوفیہ کے سوانح کا گہری اور بے لاگ نظر سے مطالعہ کریں۔ اس وقت انھیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ شعور ایزدی میں محض جزوی حصہ پانے سے بھی قلب انسانی میں مخلوق خدا کے ساتھ لطف و کرم کی وہ صفت پیدا ہو جاتی ہے جو صفات الٰہی میں داخل ہے اور دوسری طرف اپنی خلقی محدودیت کے احساس سے وہ عجز و انکسار جو ادنیٰ ترین مخلوق کو زیب دیتا ہے۔ بہ قول حضرت بایزید بسطامی "جب خدا کسی انسان پر کرم فرماتا ہے تو اسے سمندر کا ظرف، آفتاب کا فیض عام اور خاکِ پا کا عجز و انکسار بخش دیتا ہے۔"

اور دوسرا جواب جو شاید جدید ذہن کے حاملوں کے لیے زیادہ تشفی بخش ہو، یہ ہے کہ متصوفانہ شعور عرفان حقیقت کی واحد شکل نہیں۔ اس کی ایک اور شکل پیمبرانہ شعور ہے۔ ان دونوں کے فرق کو علامہ اقبال نے بڑی خوبی سے سمجھایا ہے، فرماتے ہیں۔ "محمد عربی (شب معراج) ملاءِ اعلیٰ تک تشریف لے گئے اور وہاں سے واپس آ گئے۔ خدا کی قسم اگر میں وہاں تک پہنچتا تو کبھی لوٹ کر نہ آتا۔ یہ قول ایک جید مسلم صوفی شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ہے۔ غالباً سارے صوفی لٹریچر میں ایسی عبارت مشکل سے ملے گی جس میں متصوفانہ شعور اور پیمبرانہ شعور کے باہمی فرق کی اس قدر دقیق بصیرت صرف ایک جملے میں سمودی گئی ہو۔ صوفی یہ نہیں چاہتا کہ شعور و اتحاد کے مقام سعادت سے واپس آئے اور جب واپسی ہوتی ہے جو ناگزیر ہے تو اس کی عام انسانیت کے لیے کوئی خاص اہمیت نہیں ہوتی۔ مگر پیمبر کی واپسی بہت بڑی تخلیقی اہمیت کی حامل ہے۔ اس لیے کہ اس سے پیمبر کے اندر وہ زبردست نفسیاتی قوتیں بیدار ہو جاتی

ہیں۔ ساری دنیا کو تہ و بالا کر ڈالتی ہیں تا اس کو از سرِ نو تعمیر کریں۔"

فلسفی شاعر اقبال نے مذہبی شعور کی ان دونوں قسموں کے باہمی فرق کو سمجھانے میں اس پہلو پر زور دیا ہے کہ متصوفانہ شعور میں عام رجحان سکون اور عافیت پسندی کا ہوتا ہے اور پیمبرانہ شعور سراسر حرکی اور تخلیقی ہے مگر اس کا ایک اور پہلو بھی ہے جو اقبال کے مندرجۂ بالا الفاظ میں مضمر ہے اور وہ یہ کہ متصوفانہ شعور میں غالب عنصر انفرادیت پسندی کا ہوتا ہے اور پیمبرانہ شعور میں عمرانیت یا معاشرت پسندی کا یعنی صوفی کا میلانِ طبع یہ ہے کہ عالمِ خلوت میں اپنی روحانی تہذیب و ترقی کے لیے مراقبہ و مناجات، ذکر و فکر میں محو رہے اور پیمبر کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ جلوت میں پورے معاشرے بلکہ کل عالمِ انسانیت کی دینی اور ذہنی صلاح و فلاح اور ترقی کے لیے سرگرمِ عمل رہے۔ یہ اور بات ہے کہ صوفی کو اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے جلوت میں رشد و ہدایت اور خدمتِ خلق کے فرائض بھی انجام دینے پڑتے ہیں۔ اور پیمبر کو اپنے مشن کو کامیاب بنانے کے لیے خلوت گزینی بھی اختیار کرنی ہوتی ہے تاکہ قوت و قدرت کے حقیقی سرچشمے سے فیضان اور توفیق و تائید حاصل کرتا رہے۔

غرض جدید ذہن کے حاملوں کے دل میں اگر واقعی اپنے بنی نوع سے محبت اور ان کی خدمت کا سچا جذبہ ہے تو انھیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ لادینی مسلکِ انسانیت کے مقابلے میں ایک دینی مسلکِ انسانیت بھی موجود ہے جس کی راہ خدا کے پیمبروں کا ایک طویل سلسلہ سیکڑوں ہزاروں برس سے دکھاتا رہا ہے اور ہمارے زمانے سے سب سے زیادہ قریب عہد میں خاتم المرسلین نے دکھائی ہے۔

دراصل جدید ذہن کا المیہ یہ ہے کہ اس کو ذہنی طور پر یقین ہے کہ روحِ انسانی کی اصل منزلِ مقصود یہ نہیں کہ آخرت میں اُسے جنّتِ خُلد نصیب ہو بلکہ یہ ہونی چاہیے کہ اسی زندگی میں دنیا کو جہنم سے جنّت بنا دے اور وہ اس طرح کہ اپنے آپ کو کل نوعِ انسانی کی خدمت میں کھپا دے اور ایسے عالمی معاشرے کی تعمیر کرے جس کی بنیاد عالمگیر اخوت و محبّت اور معاشی انصاف پر قائم ہو۔ مگر وہ اس حقیقت سے بے خبر ہے کہ

محض ذہنی عقیدہ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان اس خلیج کو پاٹنے کے لیے کافی نہیں جو شخصی خود غرضی اور جماعتی خود غرضی و دولت و اقتدار کی ہوس، نسل و رنگ، ملت و قوم، مذہب و ملّت کے غرور اور تعصب نے پیدا کر دی ہیں۔ اس انقلاب کے لیے کسی زبردست روحانی تجربے کی ضرورت ہے جو خشک و بے جان ذہنی یقین کو جاندار اور جاں بخش عقیدہ بنا دے۔ نوع انسانی کی سچّی اور دلی محبت جو ہمیں ہمارے تنگ اور محدود انا کی کال کوٹھری سے نکال کر ایک وسیع تر اور کشادہ تر میدان حیات میں جا پہنچائے، صرف تجربے کی اس سطح مرتفع پر پیدا ہو سکتی ہے جہاں ہم انسانیت سے خدا کے لیے اور خدا سے انسانیت کی خاطر محبت کریں۔

ایک ضروری تصحیح

مضمون "اجتہاد صحابہ" اسلام اور عصر جدید بابت ماہ جولائی ۱۹۷۵ء ص ۶۷ پر ۱۵ویں سطر میں ... "واپس لے لینے کا حق ہوگا لیکن" کے بعد "اگر عدت گزر جائے تو" کا اضافہ کر لیا جائے۔ یہ الفاظ کتابت سے رہ گئے تھے۔

ادارہ

مسلمان اور عصری مسائل

(ڈاکٹر) سیّد عابد حسین

یہ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کے بلند پایہ مقالات کا مجموعہ ہے جس میں آج کے ایسے اہم ترین مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا تعلق براہِ راست مسلمانوں سے ہے۔

یہ دراصل وہ "اداریے" ہیں جو کہ موصوف نے سہ ماہی رسالے "اسلام اور عصرِ جدید" کے لیے لکھے تھے۔ ملک کے مایۂ ناز مفکّر، فلسفی، معلّم اخلاق کے زرّیں خیالات کا مجموعہ۔ جس کا پڑھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔

قیمت ۵٫۵۰

قندیلِ رہبانی

مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھیؒ

گماں آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی

"اسلام اور عصرِ جدید" کے شمارہ ۲ بابت ماہ اپریل ۱۹۷۵ء میں شاعرِ مشرق علامہ اقبالؒ کے مندرجہ بالا شعر کو عنوان قرار دے کر مدیرِ محترم نے اس پر فاضلانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے اور عہدِ حاضر کے مسلمانوں کے اعمال و اخلاق کا مختصر سا جائزہ لے کر شعر کی صداقت کو پرکھنے کی سعی فرمائی ہے۔ مضمون ہٰذا کو اسی کا ضمیمہ یا استدراک سمجھنا چاہیے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مدیرِ محترم نے اس شعر کی جو توضیح کی ہے اسے نقل کر دیا جائے۔ آپ نے لکھا ہے:

"یعنی عام انسانی زندگی میں جو وہم و گمان کا ظلمت کدہ ہے، مسلمان کی شمعِ ایمان و یقین اس طرح روشن ہے جیسے بیاباں کی اندھیری رات میں کسی راہبِ مرتاض کی کٹیا میں چراغ جل رہا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے یقینِ محکم کی روشنی بے یقینی کی تاریکیوں میں بھٹکنے والوں کو راہِ راست دکھانے کا کام کرتی ہے۔"

پھر آگے چل کر تحریر فرمایا ہے:

"اس وضاحت کے بعد ہمیں اس پر غور کرنا ہے۔ کیا شاعر کا یہ دعویٰ خالی شاعرانہ تعلّی ہے یا اس میں کچھ حقیقت بھی ہے۔"

یہاں مجھے ادب کے ساتھ یہ عرض کرنا ہے کہ مدیر محترم کی عبارت یہاں موہم ہے کچھ ایسا شبہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے یہاں "مردِ مسلماں" کا مصداق عام مسلمانوں کو قرار دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے (اور مدیر محترم کے مضمون کے آخری جملوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے) کہ شاعرِ مشرق نے یہاں جو دعویٰ کیا ہے اس کا تعلق عام مسلمانوں اور خصوصاً عصرِ حاضر کے مسلمانوں کے ایمان وعمل سے نہیں۔ بلکہ ان آئیڈیل مسلمانوں کے ایمان وعمل سے ہے جو اللہ تعالیٰ کی الوہیت وربوبیت وحاکمیت پر یقین کامل رکھتے ہیں اور ان کے اعمال فاضلہ واخلاق حسنہ کی شمعیں کفر وضلالت کی تاریکیوں میں بھٹکتی ہوئی دنیا کی رہنمائی کا کام انجام دیتی رہی ہیں۔ یہ مردانِ مومن یقیناً ہم جیسے مسلمان نہیں ہیں جن کا اسلام محض اِسمی ہے جو انھیں مردم شماری کے خانے میں دوسرے گروہوں سے ممتاز کرتا ہے اور محض رسمی ہے جس کا تعلق مخصوص وضع و لباس اور چند متعین رسوم وآدابِ زندگی سے ہے۔ دوسرے الفاظ میں گویا علامہ اقبال نے خود آج کے مسلمانوں کو ان کا مقام یاد دلایا ہے اور بتایا ہے کہ ان کو کیا ہونا چاہیے تھا اور وہ کیا ہیں؟

دراصل یہ شعر تفسیر ہے قرآن کریم کی اس آیۂ کریمہ کی

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ (اے مسلمانو! تم بہترین اُمت ہو جسے کائناتِ انسانی کی بھلائی کے لیے وجود میں لایا گیا ہے۔ تمھارا کام یہ ہے کہ تمام دنیا کو نیکی کا حکم دیتے رہو اور بُرائی سے روکتے رہو اور اس طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا حق ادا کرتے رہو)

یہاں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمان بہترینِ اُمت ہیں کیونکہ ان کا پیغمبر بہترینِ رسل ہے جو مکان وزمان کی حدود سے بالاتر ہے۔ اسے کسی خاص قوم کسی خاص ملک یا کسی خاص زمانہ کے لیے پیغمبر بنا کر نہیں بھیجا گیا۔ بلکہ تمام کائنات انسانی کے لیے اور ابد تک کے لیے رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا گیا ہے۔ ان کی شریعت بہترینِ شرائع ہے جو پیغام خداوندی کا مکمل

آخری اور ناقابلِ تنسیخ ایڈیشن ہے جو رہتی دنیا تک محفوظ رہے گا اور ہر زمانہ اور ہر ملک میں قافلۂ انسانیت کی رہنمائی کرتا رہے گا۔

لہٰذا دوسری امتوں کی طرح ان کا فرض یہی نہیں ہے کہ وہ خود خدا کے نیک بندے بن جائیں بلکہ ان کا یہ فرض بھی ہے بلکہ ان کا مقصد وجود یہی ہے کہ وہ ساری انسانیت کو نیکی کی دعوت دیں اور بدی سے روکیں یعنی وہ معلمِ انسانیت بنا کر بھیجے گئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ "خیر اُمت" کی صفات میں پہلے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا ذکر کیا گیا اور آخر میں ایمان باللہ کا حالانکہ ایمان باللہ کی صفت کو مقدم ہونا چاہیئے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں یہ واضح کرنا ہے کہ جب تک امت محمدیہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض ادا نہ کرے گی اس کا ایمان ہی ناقص رہے گا۔ وہ اسی وقت مکمل ہوگا جب وہ اپنے فریضہ دعوت و ارشاد سے عہدہ برآ ہو جائے گی۔ (تفسیر المنار ج ۴۔ ص ۶۴)

یہ بات ظاہر ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ وہی لوگ ادا کر سکتے ہیں جو معروف و منکر کا صحیح علم رکھتے ہوں اور یہ علم کتاب و سنت سے واقفیت کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ "معروف" یعنی نیکی وہی ہے جسے اللہ اور اس کا رسول نیکی بتائے اور "منکر" یعنی بدی وہی ہے جسے اللہ اور اس کا رسول بدی قرار دے۔ اس کے علاوہ نیکی اور بدی کا کوئی معیار قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس امر کا فیصلہ حکماء، شعراء اور ارباب سیاست پر چھوڑ دیا جائے تو یہ خواب "کثرت تعبیرہا" کے نتیجے میں خواب پریشاں ہی رہے گا۔ یہ امر بھی محتاج وضاحت نہیں کہ ارشاد و رہنمائی کا فرض وہی لوگ انجام دینے کا حق رکھتے ہیں جو خود ہدایت یافتہ ہوں۔ جو لوگ خود منکرات میں غرق ہوں ان کی دعوتِ معروف کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ خفتہ را خفتہ کے کند بیدار

اسی مضمون کو سورۂ عصر میں ان الفاظِ معجزانہ میں بیان فرمایا گیا ہے:
وَالعصرِ اِنَّ الانسانَ لَفِی خُسرٍ o اِلّا الذین آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالحاتِ وتَواصَوا بالحق وتَواصَوا بِالصّبرِ o (قسم ہے زمانہ کی، بے شبہ انسان خسارہ میں ہے ہاں وہ لوگ خسارہ سے محفوظ ہیں جو ایمان لائے اور جنھوں نے

نیک عمل کیے اور دوسروں کو بھی سچائی اور سچائی پر جمے رہنے کی نصیحت وہدایت کرتے رہے۔)

مطلب یہ ہے کہ انسان کو دنیوی واخروی خسارہ سے محفوظ رہنے اور فلاح وسعادت دارین سے ہمکنار ہونے کے لیے چار باتوں کی ضرورت ہے۔

اول یہ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لائے اور اس امر کا یقین کامل رکھے کہ ان کے احکام کی تعمیل اس کے لیے دنیا وآخرت کی سعادت کا سرچشمہ ہے۔ دوم یہ کہ اس کے شمع یقین کی کرنیں صرف اس کے قلب کے پردوں ہی تک محدود نہ رہ جائیں۔ بلکہ اس کے اعمال وجوارح کو بھی منور کریں اور اس کی عملی زندگی میں ایمان کے آثار ظاہر ہوں۔ سوم یہ کہ وہ صرف اپنی انفرادی صلاح وفلاح پر بس نہ کرے بلکہ اپنی بساط کے مطابق دوسروں کو بھی فلاح وسعادت کی دعوت دے اور اسلام کی روشنی ان تک بھی پہنچائے۔ چہارم یہ کہ دوسروں کو صرف دعوت ہی دیکر خاموش نہ ہوجائے بلکہ راہِ حق میں جو مصائب ومشکلات پیش آتی ہیں اُن کو بھی خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرنے کی تلقین کرے۔ اور ظاہر ہے کہ جب دوسروں کو دعوت دے گا تو خود بھی اس کے لیے تیار ہوگا۔

علماءِ تفسیر نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب قسم کھاتا ہے تو اس کا مقصد مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) کو بطور دلیل وثبوت پیش کرنا ہوتا ہے نہ کہ تعظیم و تکریم کے طور پر اس کا ذکر کرنا۔ چنانچہ یہاں "عصر" یا زمانہ کی قسم سے تاریخ عالم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ یعنی تاریخ عالم کے صفحات گواہ ہیں کہ دنیا وآخرت کی فلاح وسعادت وہی لوگ حاصل کرسکے ہیں جو مذکورہ بالا ہدایات پر عمل کرتے رہے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو انجام کار خائب وخاسر ہی ہونا پڑا۔

مدیرِ محترم نے ارشاد فرمایا ہے:

"یہاں شمع یقین کی روشنی سے مراد محض وہ نورِ ایمانی نہیں جو درونِ قلب کو منور کرتا ہے، بلکہ اس کا بیرونی پَرتو بھی ہے جو مومن کے عمل صالح میں نظر

آتا ہے اس لیے کہ کسی شخص کے دل میں مجرد ایمان کا ہونا دوسروں کی رہنمائی نہیں کرسکتا بلکہ سچ پوچھیے تو مجرد ایمان جو عمل صالح سے الگ ہو محض ایک ذہنی تصور ہے جس کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں۔

ہمیں ان کی اس رائے سے مکمل اتفاق ہے۔ ایمان اور اس کی حقیقت سے متعلق محدثین و متکلمین نے طویل بحثیں کی ہیں اور اس ذیل میں محققین کے اختلافات بیان کیے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ بیان کی گئی ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے یعنی دل سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، پیغمبر کی رسالت اور ان کے احکام کی صداقت کا یقین کرنا۔ زبان سے اقرار محض احکام اسلام کے اجراء کی شرط ہے۔

امام شافعیؒ اور عام محدثین کی رائے ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور اعمال بدنی تینوں کے مجموعے کا نام ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جس چیز کی تصدیق قلبی سے تعبیر کی ہے وہ حقیقت ایمانیہ ہے ایمان کامل نہیں۔ یعنی اگر کوئی شخص خدا اور رسول اور اس کے لائے ہوئے پیغام پر یقین لے آئے تو اسے "مومن" کہا جائے گا۔ خواہ وہ ادنیٰ مرتبہ ہی کا سہی۔ اس ایمان کا یہ ثمرہ مرتب ہوگا کہ اسے بالآخر عذاب دوزخ سے نجات حاصل ہوگی۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعیؒ اور محدثین کرام بالعموم جو یمان کی تعریف میں اعمال حسنہ کو داخل مانتے ہیں تو ان کی مراد ایمان کامل سے ہے عنی "مومن کامل" اسی کو کہا جائے گا جس کے اعمال بھی اس کے عقیدے کے مطابق ون۔ ورنہ ایک فاسق شخص کو بھی جس کا عقیدہ صحیح ہو، وہ داخل زمرۂ مومنین سمجھتے ہیں۔

اس تفصیل کے مطابق، امام ابوحنیفہؒ اور محدثین کرام کا اختلاف محض نزاع لفظی ہ جاتا ہے کیونکہ دونوں گروہوں کی رائے میں جو شخص محض تصدیق قلبی کا حامل ہو، خواہ ستق و فاجر ہو، اپنے گناہوں کی سزا پاکر آخر کار نجات سے بہرہ اندوز ہوگا مگر عذاب ہنم سے قطعاً محفوظ اور نعیم جنت سے بقدر حسنات محظوظ وہی مرد مومن ہوگا جس کا ب ایمان و یقین کی روشنی سے منور اور جس کے جوارح اعمال حسنہ سے مزین ہوں گے۔ یا اصل ایمان یا حقیقتِ ایمانیہ خلود فی النار یعنی دوزخ میں ہمیشہ رہنے سے مانع ہے! وہ

ایمان کامل (یعنی یقین و عمل کا مجموعہ) دوزخ میں داخلہ سے (تفصیل کے دیکھیے عینی و فتح الباری شروح بخاری. کتاب الایمان)

ایمان کی مثال ایک درخت کی سمجھنی چاہیے۔ اگر درخت بے برگ و بار ہو اور بالکل انڈ منڈ رہ گیا ہو تو اسے بھی کہنے کے لیے درخت ہی کہیں گے۔ اور کچھ نہ کچھ فائدہ بھی اس سے حاصل ہی کیا جا سکے گا مگر درخت سے پورا فائدہ اسی وقت حاصل کیا جا سکے گا جب وہ سرسبز و شاداب ہو، اس کی شاخیں ہری بھری ہوں اور پھولوں پھلوں سے لدی پھندی۔

اس لیے مرد مومن کا ایمان مطلوب وہی ہے جس کی شہادت اس کے عمل سے ملتی ہو، جس کی روشنی اس کے قلب کے شمعدان سے چھن چھن کر نہ صرف اس کی زندگی کو منور کر رہی ہو بلکہ جہالت و ضلالت کے بحر ظلمات میں پھنسے ہوئے مسافروں کے لیے مینار روشنی اور گمان و شک کے صحراؤں میں بھٹکنے والے گم گشتہ راہوں کے لیے قندیل رہبانی بن رہی ہو۔

اعمال ایمانی یا اخلاق اسلامی کے معیار کے لیے اقبال اور حالی جیسے مصلحین شعراء کے ہاں ہمیں بہت کچھ مل سکتا ہے مگر اس کی اصل دستاویز تو کتاب الہی اور سنت نبوی کی سدا بہار تعلیمات ہی ہیں۔ رومی و سعدی اور اقبال و حالی نے انھی چمنستانوں سے گل چینی کی ہے۔

کیا "سیکولر قانون"

زندگی کی رہنمائی کے لیے کافی ہے؟

مولانا محمد تقی امینی

(یہ مقالہ انٹرنیشنل سیمینار ۷۳ء نئی دہلی میں پڑھا گیا۔)

اس بحث کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

(۱) سیکولر قانون

(۲) دائرۂ کار اور

(۳) زندگی پر اس کا اثر

سیکولر قانون کی بنیاد | (۱) سیکولر قانون کی بنیاد روما، کا قانونی نظام ہے۔ اس بنا پر پہلے اس کے اجزائے ترکیبی میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔

خاندانی۔ قبائلی۔ ریاستی اور ایتھنز (یونان) کے جمہوری نظام کے باوجود روما، کے قانونی نظام پر اس لیے بنیاد رکھی جاتی ہے کہ قانون کو قانونی شکل دینے، اس کو "سیکولر" بنانے اور سلطنت کی عام قانونی تنظیم کرنے میں روما نے کافی حصہ لیا ہے جیسا کہ ذیل کی وضاحتوں سے ظاہر ہے۔

دوازدہ الواح | ۴۵۰-۴۵۱ قبل مسیح کے لگ بھگ "روما" میں قانون بنانے کے لیے دس

آدمیوں کی ایک مجلس مقرر کی گئی اور اس نے قانون کا ایک مجموعہ مرتب کیا جو "دوازدہ الواح" کے نام سے مشہور ہے۔ اس مجموعے میں معاملت و کاروبار اور مملکت کے انتظام و انصرام سے متعلق قوانین تھے اور بیشتر وہ رواج بھی شامل تھے جو رومیوں میں پہلے سے رائج تھے اور قانون کا درجہ حاصل کر چکے تھے۔ حتی الامکان اس بات کی کوشش کی گئی تھی کہ قدیم مذہبی مراسم کو اس مجموعہ سے الگ رکھا جائے اور "دنیاوی طرز" کا قانون مرتب کیا جائے لیکن اس کوشش میں پوری طرح کامیابی نہ ہو سکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس مجموعہ کی اشاعت کے بعد بھی ایک صدی سے زیادہ عرصہ تک مذہبی لوگوں کا اقتدار قائم رہا اور یہی لوگ "مجموعہ" کی تشریح و توضیح کر کے اس میں اضافہ کرتے رہے۔ اس طرح یہ "مجموعہ" گویا مذہبی۔ اخلاقی اور دیوانی قوانین پر مشتمل بن گیا تھا۔

رومی قانون | پھر بعد کے زمانے میں حالات و ضروریات کی مطابقت سے قوانین کی تشریح و توضیح اور قیاس و استنباط کا کام منتشر طور پر برابر جاری رہا اور تدوین قانون کی کوشش رفتہ رفتہ ترقی کے مدارج طے کرتی رہی۔ یہاں تک کہ تقریباً ایک ہزار سال بعد ۵۲۷ء میں جب "شہنشاہ جسٹی نین" سریر آرائے سلطنت ہوا تو اس نے قانون کی باقاعدہ تدوین کی طرف سب سے پہلے توجہ کی۔ چنانچہ اس نے رائج شدہ قوانین اور مرتب شدہ مجموعوں کا مطالعہ کرنے کے بعد قانون کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا:

(۱) قانون موضوعہ اور

(۲) قانون غیر موضوعہ

قانون موضوعہ سے ملک کے تمام وہ قوانین مراد ہیں جن کو مختلف مجالس مقننہ نے مختلف وقتوں میں وضع کیا تھا اور قانون غیر موضوعہ سے ماہرین قانون کے فیصلے اور مجسٹریٹوں کے وہ اعلانات مراد ہیں جو حالات کی مناسبت سے مختلف وقتوں میں صادر ہوتے اور قانونی حیثیت اختیار کر لیتے تھے۔

۵۲۸ء میں "جسٹی نین" نے قانون موضوعہ کی باقاعدہ ترتیب اور ان کو قانونی زبان میں ڈھالنے کے لیے دس اشخاص پر مشتمل ایک "لاکمیشن" مقرر کیا۔

دسمبر ۵۳۰ء میں ایک دوسرا " لا کمیشن " قانون غیر موضوعہ کی تنظیم کے لیے مقرر کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ موضوعہ کی طرح غیر موضوعہ کو بھی ایک ڈائجسٹ میں جمع کر دیا جائے۔

پھر دسمبر ۵۳۳ء میں گایوس کی ایک قدیم کتاب پر نظر ثانی کرا کے انسٹی ٹیوٹس کے نام سے جدید ترتیب کرائی۔ ۵۳۴ء میں پہلے مجموعہ CODESE پر جو ۵۲۹ء میں مکمل ہوا تھا، نظر ثانی کرائی۔ بعض دشواریوں پر قابو پانے کے لیے خود پچاس فیصلے صادر کیے۔ غرض اس طرح مختلف کوششوں اور مختلف تالیفات کے بعد ۸ سال کی مدت میں رومی قانون کا یہ مجموعہ تیار ہوا جو آج " رومن لا " کے نام سے مشہور ہے۔[1]

دینی قانون یا قانون فطرت | مقننین کا اتفاق ہے کہ اس مجموعہ میں قانون ملکی کے ساتھ قانون فطرت کا معتد بہ حصہ شامل ہے۔ یہ وہی قانون فطرت ہے جس کا نزول یونانیوں کے عقیدے کے مطابق ایک ایسے عالم سے ہوا جو فطرت کا مرکز و مسکن ہے۔ اور جس کو وہ تعبّدی احکام کا مجموعہ سمجھتے تھے۔ بالخصوص رواقیین کا خیال تھا کہ عقل کل (ذاتِ الٰہی) نے انسان کی ہدایت و اصلاح کے لیے قانون فطرت جاری کیا ہے۔

خود " جسٹی نین " کا قول ہے کہ قانون فطرت جس کو تمام قومیں مانتی ہیں اور جس کو مشیت ایزدی نے جاری کیا ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ابد تک بلا ترمیم و تبدل ایک ہی طور پر نافذ رہے گا لیکن قانون ملکی میں حسب ضرورت تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ زمانۂ سلف میں بھی اس قسم کے قانون میں بارہا ترمیم ہوئی ہے۔ " جسٹی نین " نے تدوین قانون سے متعلق ایک رسالہ شائع کیا تھا اس میں بھی لکھا تھا کہ " تمام قومیں جن میں قوانین اور مراسم کا رواج ہے جزاً اپنے مخصوص قوانین اور جزاً فطری قوانین کی تابع ہوتی ہیں " اور اسی طرح روما کے مقننین میں یہ بات عام طور پر مشہور تھی کہ مجسٹریٹ کے قانون کی کتابوں میں قانون فطرت کے اور کئی نام ملتے ہیں۔ مثلاً قانون الٰہی۔ قانون عقل۔ قانون عام۔ قانون غیر مکتوبی۔ قانون اخلاق اور قانون بین الاقوام وغیرہ۔[2]

سیکولر قانون دنیاوی اور دینی قانون کا مجموعہ تھا | ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ روما کے قانونی نظام میں دنیاوی قانون کے ساتھ دینی قانون بھی شامل تھے۔ نیز یہ بات بھی واضح ہے کہ سیکولر

قانون سے مراد وہ دنیاوی قانون ہے جو لازمی طور سے دین کا مخالف نہیں ہے بلکہ اس میں دینی قانون کے بہت سے اجزا شامل ہوتے ہیں اگرچہ دین کی حیثیت سے نہ سہی۔

رواج کی اس "تدوین" کے بعد پھر عقل کی امنگوں اور جذبات کی ترنگوں نے معاشرہ اور سوسائٹی کی حالت میں جس قدر تبدیلی کی۔ اس کے لحاظ سے "سیکولر قانون" میں تبدیلی ہوتی رہی لیکن ہمیشہ دینی قانون کا ایک معتد بہ حصّہ اس میں شامل رہا۔

جمہوریہ ہند کے سیکولر قانون کی بنیادی دفعات اور دینی شواہد | چنانچہ جمہوریہ ہند کے سیکولر قانون کا جو مجموعہ ہمارے سامنے ہے اس میں بھی دینی قانون کا کافی حصّہ شامل ہے مثلاً سماجی۔ شہری شخصی۔ مذہبی۔ تہذیبی۔ تعلیمی اور انصاف وغیرہ سے متعلق جو آزادی و مساوات کی دفعات ہیں وہ سب گویا دینی قانون سے لی گئی ہیں جیسا کہ اس تفصیل سے ظاہر ہے۔

سماجی مساوات | سماجی مساوات۔

یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم[۳]	اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور مختلف برادریاں اور قبیلے اس لیے مقرر کیے ہیں کہ آپس میں ایک دوسرے کو شناخت کرسکو۔ اللہ کے نزدیک تم میں معزز وہ ہے جو تم میں پرہیزگار ہو۔

رسول اللہؐ نے فرمایا:

الناس کلھم اخوۃ[۴]	تمام لوگ بھائی بھائی ہیں۔

شہری، شخصی اور مذہبی آزادی | شہری آزادی

رسول اللہؐ نے فرمایا:

لا یوسر رجل فی الاسلام بغیر عدل[۵]	کوئی شخص اسلام میں انصاف کے بغیر قید نہ کیا جائے گا۔

شخصی آزادی

یاایہا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و تسلموا علیٰ أھلھا۔[6]

اے ایمان والو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل نہ ہو جب تک اجازت نہ لے لو۔

دوسری جگہ ہے:

یاایہا الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن ان بعض الظن اثم و لا تجسسو و لا یغتب بعضکم بعضا۔[7]

اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو بعض گمان گناہ ہوتے ہیں کسی کے تجسس میں نہ رہو اور کوئی شخص ایک دوسرے کی غیبت نہ کرے۔

مذہبی آزادی

لا إکراہ فی الدین۔

دین میں زبردستی نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے:

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔[9]

جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

تعلیم و تہذیب کی آزادی

فھم احرار فی شھاداتھم ومناکحاتھم ومواریثھم وجمیع احکامھم۔ (کتاب الاموال۔ ص ۱۴۰)

یہ لوگ اپنی شہادات کے احکام۔ نکاح کے معاملات۔ وراثت کے قوانین اور دوسرے تمام پرسنل معاملات میں آزاد ہوں گے۔

دوسری جگہ ہے:

اقر اھلھا فیھا علیٰ مللھم وشرائعھم (کتاب الاموال۔ ص ۱۰۱)

غلبہ سے فتح کیے ہوئے ممالک کے باشندے اپنے اپنے مذہب اور شریعتوں پر باقی رکھے گئے تھے۔

مسلک اور انصاف کی آزادی | مسلک کی آزادی۔

حضرت علیؓ نے خوارج کے لیے فرمایا:

کونوا حیث شئتم بیننا و بینکم ان لا تسفکوا دماً ولا تقطعوا سبیلا ولا تظلموا احداً

تم جہاں چاہو رہو، ہمارے اور تمہارے درمیان شرط یہ ہے کہ تم خونریزی اور رہزنی نہ اختیار کرو اور ظلم سے باز آؤ۔

(نیل الاوطار ج ۷۔ ص ۳۹)

ایک موقع پر ان کو یہ کہلا بھیجا:

لا نبدء کم بقتال مالم تحدثوا فساداً

جب تک تم فساد کے مرتکب نہ ہو گے ہم تمہارے درمیان لڑائی کی ابتدا نہ کریں گے۔

(ایضاً۔ ص ۳۳)

انصاف کی آزادی

یا یہا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین۔

اے ایمان والو! انصاف پر قائم رہو گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ خود اپنی جان کے والدین اور قرابت داروں کے خلاف ہی ہو۔

(النساء، ع ۱۲)

دوسری جگہ ہے:

ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی۔

کسی قوم کی دشمنی تمہیں بے انصافی پر نہ ابھارے انصاف کرو یہی تقویٰ سے لگتی بات ہے۔

(المائدہ ع ۲)

حکومت کی پالیسی کے رہنما اصول اور دینی شواہد | یہ سب دینی قانون کی دفعات ہیں لیکن یہی سب "سیکولر قانون" کی بھی ہیں۔ اسی طرح سیکولر حکومت کی پالیسی کے جو رہنما اصول ہیں ان میں بیشتر حصہ دینی قانون سے لیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

ذیل میں چند دفعات سیکولر قانون کے مجموعے سے نقل کی جاتی ہیں اور شواہد دینی قانون سے پیش کیے جاتے ہیں تاکہ دونوں کی مطابقت واضح ہو۔

(۱) تمام شہریوں کو مساوی طور پر بقدر ضرورت معاش کے ذرائع حاصل ہوں۔

دینی قانون میں سماجی تحفظات کے تحت حکومت دو قسم کے انتظام کی ذمہ دار ہے۔
(الف) وہ جس سے قوم کی ضرورتیں پوری ہوں۔
(ب) وہ جس سے قوم معاشی لحاظ سے خود کفیل ہو۔
حکومت اور پبلک کے تعلق کو ایک مثال کے ذریعے اس طرح سمجھایا گیا ہے۔
حکومت اور قوم کی مثال ایسی ہے جیسے کچھ لوگوں نے سفر کیا اور اپنے اخراجات کی رقم اپنے میں سے کسی کے یہ کہہ کر حوالے کر دی کہ ہمارے اوپر خرچ کرتے رہو۔ ایسی صورت میں ان کے ساتھ کسی قسم کا ترجیحی سلوک روا ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔[9]

ذرائع معاش کی تنظیم میں حکومت کی پالیسی نظام ربوبیت پر مبنی ہو گی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شہری کو اس کی مختلف حاجت اور ضرورت کے مطابق محبت و شفقت کے ساتھ اس طرح زندگی کے سرو سامان مہیا کیے جائیں کہ وہ اپنی حد کمال کو پہنچ جائے۔

مفرداتِ امام راغب میں ربوبیت کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے:

ھو انشاء الشئ حالا فحالا الی حد التمام (مفردات فی غرائب القرآن)	یکے بعد دیگرے مختلف حالتوں میں اس طرح نشو و نما دیتے رہنا کہ وہ حد کمال کو پہنچ جائے۔

قدرتی وسائل سب کی ملکیت | (۲) ملک کے قدرتی وسائل بحیثیت مجموعی سب کی ملکیت ہیں اور سب کے درمیان اس طرح تقسیم ہونے چاہئیں کہ خوش اسلوبی کے ساتھ سب فائدہ اٹھا سکیں۔

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا۔ (البقرہ ع ۳)	اللہ ہی ہے جس نے تم سب کے لیے زمین کی ساری چیزیں پیدا کی ہیں۔
ولقد مکنکم فی الارض وجعلنا لکم فیھا معائش۔ (الاعراف ع ۱)	ہم نے تمھیں زمین میں جگہ دی اور اس میں تمھارے لیے روزی کا سامان مہیا کیا۔

معاشی تنظیم میں سب کی شرکت | (۳) ملک کی معاشی تنظیم اس طرح کی جائے کہ دولت اور پیداوار کے ذرائع ایک طبقے میں سمٹ کر نہ رہ جائیں کہ جس سے مشترکہ مفاد پامال ہو۔

کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم (حشر ع ۱)	تاکہ دولت تم مالداروں کے درمیان سمٹ کر نہ رہ جائے۔

وجعلنا لکم فیہا معایش ومن لستم له برازقین۔ (حجر۔ ع ۱)

تم سب کے لیے ہم نے زندگی کے سروسامان دیئے اور ان کے لیے بھی جن کو تم روزی نہیں دیتے ہو۔

اجرت میں یکسانیت (۴) مرد اور عورت کے درمیان یکساں کام کی اجرت میں تفاوت نہ ہونا چاہیے۔

للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن۔ (النساء۔ ع ۵)

مردوں کے لیے حصہ ہے جو انھوں نے کمایا اور عورتوں کے لیے حصہ ہے جو انھوں نے کمایا۔

چھوٹے بڑے کسی شہری سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا موقع نہ دیا جائے۔ قرآن حکیم میں فرعونی حکومت کی برائی کی ایک بڑی وجہ یہی بیان کی گئی ہے۔

ان فرعون علا فی الارض وجعل اهلها شیعا یستضعف طائفة منهم (القصص۔ ع ۱)

فرعون ملک میں سرکش ہوگیا اور اس نے وہاں کے لوگوں کے کئی گروہ کر کے ایک گروہ کو کمزور کر رکھا تھا۔

(۶) معاشی ضرورت سے مجبور ہو کر کوئی شخص ضرررساں پیشہ نہ اختیار کرے۔
دینی قانون میں نفع و نقصان کا مدار اخلاقی قرار دیا گیا ہے کہ اس کے بغیر ضرررساں پیشہ سے نہیں بچا جا سکتا۔

قرآن حکیم میں ہے:

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیهما اثم کبیر ومنافع للناس واثمهما اکبر من نفعهما۔ (البقرہ۔ ع ۲۷)

وہ تم سے شراب اور جوا کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجیے ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لیے فائدے بھی ہیں لیکن گناہ فائدہ سے بڑھ کر ہے۔

کلام عرب میں "اثم" اخلاقی و روحانی نقصان اور ضرر مادی و جسمانی نقصان کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ آیت میں "ضرر" کے بجائے لفظ "اثم" لانے سے ظاہر ہے کہ

جواز و عدم جواز یا حلال و حرام کے لیے مدار اخلاقی و روحانی نقصان ہے۔ نہ کہ مادی و جسمانی نقصان۔

(۷) ہر شہری کو مفت بنیادی تعلیم

قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیتیں سورۂ علق کی ہیں جن میں انسان کی بنیادی تعلیم کی طرف اشارہ ہے جس کے مطابق رسول اللہؐ اور آپ کے مختلف جانشینوں نے مفت بنیادی تعلیم کا انتظام کیا تھا۔[۱۰]

(۸) ہر شہری کو کام اور تعلیم کے مواقع

کام کرنے اور تعلیم پانے کا حق ہر شہری کو حاصل ہو۔ روزگار کی شرطوں میں رحم دلی اور انصاف کو ملحوظ رکھا جائے۔ بے روزگاری، معذوری، بیماری، بڑھاپے اور دوسرے ناگہانی حالتوں اور حادثوں کے موقع پر حکومت کی طرف سے طبی امداد کا انتظام ہو۔

خلافت کی تعریف میں ہے۔

ان الخليفة هو الذى يقضى بكتاب الله ويشفق على الرعية شفقة الرجل على اهله[۱۱]	خلیفہ وہ ہے جو اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کرے اور رعایا پر ایسی شفقت کرے جیسی کہ وہ اپنی اہل و عیال پر شفقت کرتا ہے۔

رسول اللہ نے ایک موقع پر فرمایا:

ان رسول الله ولى غنيكم و فقيركم[۱۲]	اللہ کا رسول (بحیثیت سربراہ حکومت مالدار اور مفلس سب کا سرپرست ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

لسلطان ولى من لا ولى له[۱۳]	بادشاہ (حکومت) اس کا سرپرست ہے جس کا کوئی سرپرست نہیں۔

رسول اللہؐ نے بحیثیت سربراہ حکومت ایک ادارہ قائم کیا تھا جس کی نگرانی حضرت بلال رضؓ کے ذمہ تھی اس میں مختلف قسم کے ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کا بندوبست تھا۔[۱۴]

اسی طرح آپ کے مختلف جانشینوں نے حاجت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کا باقاعدہ انتظام کیا تھا جس میں غذا، لباس، مکان، علاج، تعلیم، اہل وعیال کی کفالت قرض کی ادائیگی، شادی اور بوقت ضرورت خادم کا ذکر صراحت کے ساتھ موجود ہے۔[15] حضرت معاویہ نے ایک مستقل آدمی لوگوں کی ضرورت پر مقرر کیا تھا۔

جعل معاویۃ رجلا علیٰ حوائج الناس[16]	معاویہ نے لوگوں کی ضرورت پر ایک آدمی کا تقرر کیا۔

مزدوروں کو گذارا بھر اُجرت | (۹) مزدوروں کو گذارا بھر اجرت دی جائے، کام لینے میں اس کا لحاظ رکھا جائے کہ وہ اپنی زندگی سے معیار کو اونچا کر سکیں۔

رسول اللہؐ نے مزدوروں کے بارے میں فرمایا:

ھم اخوانکم جعلھم اللہ تحت ایدیکم فمن جعل اللہ اخاہ تحت یدہ فلیطعمہ مما یاکل ویلبسہ مما یلبس ولا یکلفہ من العمل ما یغلبہ فان کلفہ ما یغلبہ فلیعنہ علیہ[17]	وہ تمہارے بھائی ہیں۔ اللہ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے جس کے ماتحت اللہ نے اس کے بھائی کو کیا تو جو خود کھائے وہی اپنے بھائی کو کھلائے جو خود پہنے وہی اس کو پہنائے اور جو کام اس کی طاقت سے باہر ہو اس کی اسے تکلیف نہ دے اور اگر تکلیف دے تو خود اس کی مدد کرے۔

دوسری جگہ آپ نے فرمایا:

اعطوا العامل من عملہ فان عامل اللہ لا یخیب[18]۔	کام کرنے والوں کو اس کے کام سے حصہ دو کیونکہ اللہ کا عامل محروم نہیں کیا جاتا۔

پسماندہ طبقوں کی بہتری پر زور | (۱۰) پسماندہ طبقوں اور قبیلوں کی تعلیمی، تہذیبی، سماجی اور معاشی بہتری پر خاص طور سے زور دیا جائے اور سماجی بے انصافی اور بیجا نفع کمانے کے ذریعے سے انھیں بچایا جائے۔

ایک حدیث قدسی میں رسول اللہؐ نے فرمایا:

المال مالی والفقراء عیالی فمن بخل من مالی علی عیالی فلا دخلن جهنم ولا ابالی۔[19]

اللہ نے فرمایا مال میرا مال ہے اور فقراء میری عیال ہیں۔ جس نے میرا مال میری عیال پر خرچ کرنے میں بخل کیا اس کو ضرور جہنم میں ڈال دوں گا اور مجھے کچھ پروا نہ ہوگی۔

ایک موقع پر رسول اللہؐ نے فرمایا:

من کان معه فضل ظهر فلیعد علی من لا ظهر له ومن کان له فضل من زاد فلیعد به علی من لا زاد له قال فذکر من اصناف المال ما ذکر حتی رأینا انه لاحق لاحد فی فضل۔[20]

جس شخص کے پاس سواری اور طاقت کے سامان اپنی ضرورت سے زائد ہوں وہ اس شخص کو دے دے جس کے پاس سامان نہ ہو۔ اور جس کے پاس کھانے پینے کی چیزیں ضرورت سے زائد ہوں وہ زائد چیزیں مفلس و نادار کو دے دے۔ راوی ابوسعید خدریؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ نے اسی طرح مال کی مختلف قسموں کا ذکر کرکے زائد مال دوسروں کو دینے کی تاکید کی یہاں تک کہ ہم نے گمان کیا کہ زائد میں ہم لوگوں کا کوئی حق نہیں ہے۔

حضرت علیؓ نے فرمایا:

ان اللہ فرض علی الاغنیاء فی اقواتهم بقدر ما یکفی فقراءهم فان جاعوا وعروا وجهدوا فبمنع الاغنیاء وحق علی اللہ ان یحاسبهم یوم القیامة ویعذبهم علیه۔[21]

اللہ تعالیٰ نے بقدر کفایت غرباء کی ضرورت پوری کرنا مالداروں پر فرض کیا ہے اگر وہ بھوکے ننگے یا کسی اور معاشی مصائب میں مبتلا ہوئے تو یہ مالداروں کے نہ دینے کی وجہ سے ہے اللہ کا حق ہے کہ قیامت کے دن ان سے حساب لے اور ان کو سزا دے۔

معیارِ زندگی اور صحت کی بہتری | (۱۱) لوگوں کا معیارِ زندگی بلند کیا جائے اور ان کی صحت کو بہتر بنایا جائے۔

ان اللّٰہ یامر بالعدل والاحسان۔ — بے شک اللہ عدل و احسان کا حکم دیتا ہے۔

(نحل۔ ع ۱۳)

عدل و احسان نہایت وسیع اور جامع لفظ ہیں جن سے مفید سے مفید تر کو اختیار کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔

دوسری جگہ ہے:

وما ارسلنٰک الا رحمۃ للعٰلمین — اے پیغمبرؐ ہم نے آپ کو محض اس لئے بھیجا! کہ رحمت عامہ کا ظہور ہو۔

(انبیاء۔ ع ۷)

رحمت عامہ میں حالات و زمانہ کی رعایت سے بہتر سے بہتر اور مفید تر معیارِ زندگی بھی داخل ہے۔

نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی | (۱۲) شراب اور دیگر نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی لگائی جائے۔

یایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔ — اے ایمان والو! شراب، جوا اور پانسے سب گندے اور شیطانی کام ہیں۔ ان سے بچو تاکہ فلاح پاؤ۔

(المائدہ۔ ع ۱۲)

عدلیہ کی علیحدگی | (۱۳) عدلیہ کو انتظامیہ سے علیحدہ کیا جائے۔

فاحکم بینھم بما انزل اللّٰہ ولا تتبع اھواء ھم (المائدہ۔ ع ۷) — لوگوں کے درمیان اس کے موافق فیصلہ کرو جو اللہ نے اتارا اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔

دوسری جگہ ہے:

واحذرھم ان یفتنوک عن بعض ما انزل اللّٰہ الیک (ایضاً) — لوگوں سے بچتے رہو کہ کہیں وہ آپ کو اس سے بہکا نہ دیں جو اللہ نے اتارا ہے۔

امن عالم کی ترقی اور ہر ملک کی آزادی میں مدد | (۱۴) امن عالم کو ترقی دی جائے اور دوسرے ملکوں کے ساتھ باعزت دوستانہ تعلقات رکھے جائیں۔

وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان۔ (المائدہ۔ ع ۱)	نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو گناہ اور ظلم پر مدد نہ کرو۔

(۱۵) ہر ملک کی آزادی وخود مختاری کا احترام کیا جائے اور اس کے اندرونی معاملہ میں کسی قسم کی دراندازی نہ کی جائے اور بین الملکی سمجھوتوں پر سختی کے ساتھ پابندی کی جائے۔[۴۲]

لاینھٰکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم۔ (الممتحنہ۔ ع ۲)	جو لوگ تم سے دین کے معاملہ میں جھگڑا نہیں کرتے اور تم کو اپنے گھروں سے نہیں نکالتے اللہ منع نہیں کرتا کہ تم ان کے ساتھ بھلائی اور انصاف کا سلوک کرو۔
وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علیٰ قوم بینکم وبینھم میثاق۔ (الانفال۔ ع ۱۰)	اگر وہ تم سے مدد چاہیں تو تم کو ان کی مدد کرنی لازم ہے مگر ان کے مقابلے میں نہیں جن سے تمہارا معاہدہ ہے۔

فلاحی ریاست وسماجی تحفظات کے یہ چند شواہد سیکولر قانون کی مناسبت سے پیش کیے گئے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ دینی قانون کا کتنا حصہ سیکولر قانون میں موجود ہے۔

سیکولر قانون کا دائرہ کار محدود ہے | "سیکولر قانون" میں دینی قانون کے معتدبہ اجزا شامل ہونے کے باوجود زندگی کے تمام گوشوں کو وہ حاوی نہیں ہے بلکہ چند بنیادی خامیوں کی وجہ سے اس کا دائرہ خارجی زندگی تک محدود ہے۔ وہ خامیاں یہ ہیں:

(۱) عقل کو جذبات پر فتحمند بنانے کی کوئی تدبیر اس کے پاس نہیں ہے جس کی بنا پر عقل اور خواہش کی آواز میں فرق کرنا دشوار ہوگیا ہے۔

(۲) "اقدار حیات" کی تعیین اور اس کی حفاظت کا بندوبست نہیں ہے جس کی بنا پر دن بدن اقدار پامال ہوتے رہتے اور انسان بے بس تماشائی بنا ہوا ہے۔

(۳) روحانی تسکین اور اس کی تحصیل کا کوئی انتظام نہیں ہے جس کی بنا پر روح مضطرب اور بیقرار رہتی ہے۔

(۴) اخلاق وکردار کا کوئی معیار نہیں ہے صرف معاشرہ و سوسائٹی معیار ہے جس میں آئے دن تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور اس پر مبنی اخلاق وکردار بدلتے رہتے ہیں۔

(۵) محاسن و معائب کی جانچ کے لیے کوئی کسوٹی نہیں ہے جس کی بنا پر وہی محاسن قابل قدر شمار ہوتے ہیں جو براہِ راست دنیوی مفاد پر اثر انداز ہوتے اور قوت وطاقت کا باعث ہوتے ہیں۔

شرم وحیا، عفت وعصمت، ادب وشفقت، محبت والفت، کنبہ پروری، وسیع القلبی، نرم دلی، خلوص وغیرہ کی کوئی قیمت نہیں رہ گئی ہے۔

(۶) حلال وحرام کی تفریق کے لیے کوئی پیمانہ نہیں ہے جس کی بنا پر کھانے پینے کی اشیا کی جانچ سخت مشکل ہے۔

(۷) عورت و مرد کے درمیان ربط وتعلق کے حدود کی تعیین نہیں ہے کہ جس سے بے اعتدالیوں کے امکانات کم سے کم ہوسکیں۔

(۸) معاشرتی نظم میں خلل ڈالنے والی چیزوں سے حفاظت کا کوئی بندوبست نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ ایک انسان دوسرے سے محفوظ رہ سکے۔ خلل ڈالنے والی چیزیں مثلاً غیبت، برائی، حسد، بڑائی، بدعہدی، قطع رحمی، فضول خرچی، بخل، طعن، تمسخر، استہزاء وغیرہ۔

(۹) معاملات کو خراب کرنے والے اخلاقی مفاسد کی نشاندہی اور ان سے باز رہنے کی کوئی سبیل نہیں ہے کہ جس سے ایک دوسرے پر ظلم وزیادتی اور حق تلفی وغیرہ سے اجتناب ہو۔ مثلاً خودغرضی۔ مفاد پرستی۔ اجارہ داری۔ ذخیرہ اندوزی۔ فریب دہی۔ طلب رسد کے قدرتی تناسب میں خلل اندازی۔ مستقبل کی سودا بازی۔ جہالت۔ منازعت ناجائز استحصال۔ اجتماعی مفاد کی قربانی۔ باہمی تعاون کا فقدان۔ قمار۔ سٹہ اور سود وغیرہ۔

(۱۰) عقل کی موشگافیوں اور نفس کی سرمستیوں پر قابو پانے کے لیے کوئی طریقۂ کار

نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ انسان پر کنٹرول کیا جائے۔

(۱۱) عفت وعصمت کا کوئی واضح تصور نہیں ہے کہ کسی معقول بند وبست کے ذریعہ اس کی حفاظت کی جا سکے۔

(۱۲) ایمان واعتقاد کا کوئی نظم نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ افکار وخیالات کی جولانیوں پر قابو پایا جائے اور زندگی میں مرکزیت پیدا کی جائے۔

یہ چند بنیادی باتیں ہیں ان پر مبنی جس قدر قوانین ہیں وہ "سیکولر قانون" کے مجموعہ میں نہیں ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ "سیکولر" کے دائرہ سے انسان کے داخلی طرز عمل کی تجویز بڑی حد تک نکل چکی ہے اور صرف خارجی طرز عمل کی تجویز رہ گئی ہے جو معاش اور سماج کی اصلاح کے لیے ناکافی ہے۔

سیکولر قانون کے مؤثر نہ ہونے کی وجوہات پھر قانون کی اہم خصوصیات زندگی میں اس کا موثر ہونا ہے لیکن جن وجوہ سے قانون موثر ہوتا ہے سیکولر قانون میں بڑی حد تک ان کی کمی ہے مثلاً:

(۱) زبردست اندرونی محرک جو انسان کو قوانین کی اطاعت پر مجبور کرے۔

(۲) برتر شعور پر اعتقاد کہ جس کی رضا جوئی کے لیے وقتی فائدے کو قربان کیا جا سکے۔

(۳) بلند وبالا ہستی کے سامنے جواب دہی کا تصور جو گوشۂ تنہائی میں خلاف ورزی سے باز رکھے۔

(۴) قانون کی عظمت کہ جس سے اس کا وقار واحترام برقرار رہے۔

(۵) قانون کا تقدس کہ جس سے اس میں جاذبیت اور شان دلربائی پیدا ہو۔

(۶) قانون کا کمال کہ جس میں مادیت وروحانیت کے ہر گوشہ کی رہنمائی ہو۔

(۷) قانون کا دوام کہ مستقبل میں کسی نقص کا تصور نہ ابھرنے دے۔

(۸) جذبات پر کنٹرول کی موثر تدبیر جو اس کے اثر کو زائل نہ ہونے دے۔

غرض مذکورہ نقائص کی وجہ سے "سیکولر قانون" اس قدر موثر وہمہ گیر نہیں رہا کہ دینی قانون کے بغیر زندگی کی رہنمائی کے لیے کافی ہو۔

دینی قانون کی ضرورت تین طرح سے ہے۔

(۱) نقائص دور کرنے کے لیے

(۲) تکمیل کے لیے

(۳) ٹھیک عمل درآمد کے لیے

"سیکولر قانون" زندگی کی رہنمائی میں مؤثر و ہمہ گیر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ان تینوں طرح سے اس کے نقائص دُور کیے جائیں۔

حوالہ جات:

۱۔ آر۔ ڈبلیو۔ ایچ۔ خصوصی قانون روما۔ دیباچہ دفعہ ۱۱ جسٹینین کا تدوین قانون۔ جے۔ کے بنچانی۔ نظریۂ سلطنت۔ رومیوں کا تخیل سلطنت۔ ڈاکٹر حمید اللہ امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی صہ۲۹ شاہد حسین رزاقی تاریخ جمہوریت۔

۲۔ خصوصی قانون روما حوالہ بالا سرجان سامنڈ۔ اصول قانون ج ۱ فصل ۱۱ قانونِ قدرت یا قانون اخلاق۔ سرہندی سمرین۔ قدیم یونان فصل سوم قانون فطرت ونصفت۔

۳۔ حجرات ع ۲

۴۔ نصب الرایہ ج ۳ کتاب السیر

۵۔ موطا باب شرط الشاہد

۶۔ النور ع ۴

۷۔ الحجرات ع ۲

۸۔ البقرہ ع ۳۵

۹۔ الکہف ع ۴

۱۰۔ تاریخ عمر لابن الجوزی الباب التاسع و الثلثون

۱۱۔ حوالہ التبر المسبوک حاشیہ سراج الملوک ص ۱۷۔ الاستیعاب فی معرفۃ الصحابۃ ج ۱۔ ص ۳۔ وابوداؤد کتاب العلم باب روایت حدیث اہل الکتاب وبخاری کتاب المغازی

کنز العمال ج ۲ د ا ص ۲۱۷
۱۲- کتاب الاموال لابی عبید ص ۶
۱۳- ایضاً ص ۲۰۲
۱۴- ترمذی ابواب الفرائض باب ماجاء فی میراث المال
۱۵- السنن الکبریٰ کتاب الوکالۃ باب التوکیل فی المال وطلب الحقوق۔ والتراتیب الاداریۃ ج ۲ د ا- ص ۲۴۲- الاشراف لابن المنذر
۱۶- مقالات امینی بیمہ کی حقیقت و شرعی حیثیت۔
۱۷- ترمذی ابواب الاحکام باب ماجاء فی امام الرعیۃ
۱۸- بخاری کتاب الایمان
۱۹- ایضاً
۲۰- ابن حزم المحلی ج ۲- ص ۱۵۸
۲۱- ایضاً- ص ۱۵۶
۲۲- جمہوریہ ہند کا دستور اساسی باب سوم- چہارم اور پنجم۔

ضروری اعلان

رسالہ "اسلام اور عصر جدید" بابت ماہ جولائی ۷۵ء میں اعلان کیا گیا تھا کہ جنوری ۷۶ء سے رسالہ کے چندہ میں اضافہ کیا جا رہا ہے۔ اب اس اعلان کو منسوخ سمجھا جائے۔ رسالہ بدستور پندرہ روپے سالانہ میں ملا کرے گا۔

منیجر

نفس واحدۃ
قرآن اور نظریۂ ارتقاء کی روشنی میں

مولانا کبیرالدین فوزان

(سلسلے کے لیے دیکھیے "اسلام اور عصر جدید" بابت ماہ جنوری ۱۹۷۵ء)

نفس واحدۃ

نظریۂ ارتقاء میں سب سے پہلی جاندار مخلوق ایمیبا (AMOEBA) کو مانا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ ایک ہی ایمیبا پہلے پیدا ہوا یا ہزاروں، تو یہ بات ابھی تک محقق نہیں ہو سکی ہے۔ کچھ لوگ قرآن اور نظریۂ ارتقاء کے درمیان تضاد ثابت کرنے کے لیے ذیل کی آیت پیش کرتے ہیں۔
یا اُیّہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ (اے لوگو! ڈرتے رہو اپنے اس رب سے جس نے تم سب کو "ایک جان" سے پیدا کیا۔)
ان حضرات کے خیال میں یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ پوری نسل انسانی کا آغاز کسی "ایک شخص" سے ہوا ہے یعنی آدم سے۔ لہٰذا یہ آیت نظریۂ ارتقاء سے متضاد ہے۔ کیونکہ اس نظریے میں اس کی کوئی گنجایش ہی نہیں ہے کہ تمام نوعِ بشر کا فقط ایک باپ مان لیا جائے۔ اس لیے کہ یہ نظریہ بے شمار ایمیباؤں اور لاتعداد تحت الانسانوں سے انگنت

انسانوں کے پیدا ہونے کا قایل ہے۔

اگر نفس واحدۃ سے "ایک شخص" "ایک آدمی" یا "آدم" ہی مراد ہو اور اس کے ماسوا تاویل کی کوئی گنجایش نہ ہو تب تو بلاشبہ یہ آیت نظریۂ ارتقاء سے متصادم ہوگی لیکن قرآن نے صراحتاً یہاں من رجلٍ واحدٍ (ایک مرد سے) یا من بشرٍ واحدٍ (ایک انسان سے) یا من آدم (آدم سے) نہیں کہا ہے۔ "من نفسٍ واحدۃٍ" (ایک جان) کہا ہے۔ اس لیے ہوسکتا ہے کہ نفس واحدہ سے مراد آدم کے بجائے کچھ اور ہو۔ بعض علماء (ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم (اعراف) اور ہم نے تمھیں پیدا کیا پھر تمھاری صورتیں بنائیں پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو!) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہاں خطاب اگرچہ بصیغۂ جمع (کُم) ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم کی پیدایش کا ذکر نہیں بلکہ جملہ انسانوں کی تخلیق کا ذکر ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہاں آدم ہی کی تخلیق کا تذکرہ فرمایا جارہا ہے۔ پھر ضمیر جمع کیوں استعمال ہوئی؟ اس سوال کا جواب اہل علم پر ظاہر ہے۔ کل بول کر جزء یا اصل بول کر فرع مراد لینا یا اس کے برعکس زبان و ادب کا معروف اسلوب ہے...... غرض آیت بالا میں تخلیق آدم کا ذکر ہونا ایک مسلّمہ امر ہے چاہے ضمائر جمع ہی کیوں نہ آئی ہوں جب یہ بات ہے تو اب دیکھیے کہ تخلیق پہلے ہے اور صورت گری بعد میں۔ جواب اس سوال کا ڈھونڈھنا ہوگا کہ کون سی شئے تھی جسے آدم کے پیکر خاکی سے پہلے پیدا کیا گیا؟ اگر جواب یہ دیا جائے کہ مراد وہ کیچڑ ہے جس سے آدم کا مجسّمہ تیار کیا گیا تو اس کا نقص واضح ہے۔ یہ کیچڑ جب بھی تخلیق کی گئی ہو بہر حال اسے انسان یا بشر تو نہیں کہہ سکتے نیز جو تھوڑا سا جزء اس میں سے لے کر آدم کا مجسّمہ بنایا گیا اسے بھی انسان سے تعبیر نہیں کرسکتے ہیں۔ کیونکہ ابھی اس سے وہ شکل وہیئت نہیں بنائی گئی جس کا نام آدم قرار پایا ہے صورت گری سے قبل یہ مٹی یا کیچڑ بس مٹی یا کیچڑ ہی کہلائے گی انسان اور آدم نہیں۔ پھر کیسے اللہ تعالیٰ اسے بحیثیت انسان مخاطب فرماسکتا ہے؟۔ ایک ہی توجیہ قریب الفہم ہے۔ یہ کہ پہلے "روحِ آدم" تخلیق کرلی گئی پھر مٹی سے آدم کا مجسمہ بنایا گیا اور یہ روح اس میں

داخل کر دی گئی !!

یہ توجیہ قریب الفہم ہے یا نہیں؟ اس پر انشا اللہ آگے چل کر روشنی ڈالی جائے گی۔ فی الحال تو یہ کہنا ہے کہ مذکورہ بیان کردہ اصول کو "الذی خلقکم من نفسٍ واحدۃ" پر منطبق کرکے یوں ترجمہ کیا جا سکتا ہے ۔" جس نے تم کو (یعنی آدم کو) نفس واحدۃ سے پیدا کیا۔" پھر جس طرح "خلقناکم" کی ضمیر جمع سے آدم مراد لیا گیا مگر جب "صورناکم" پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ آدم مراد لینا مشکل ہے تو "کم" کی ضمیر سے "روح آدم" مراد لی گئی (حالاں کہ روح آدم مراد لینا نیا اجتہاد معلوم ہوتا ہے کیونکہ قدیم و جدید مفسرین میں سے کسی کا قول میری نظر سے نہیں گذرا۔) اسی طرح یہاں "الذی خلقکم" کی ضمیر جمع سے آدم (یا آدم سمیت پوری نوعِ انسانی) مراد لے سکتے ہیں اس صورت میں نفس واحدۃ سے مراد "ایک شخص، ایک آدمی یا آدم" نہیں ہو سکتا کیونکہ خود آدم کا نفس واحدہ سے پیدا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ نفس واحدہ کیا چیز ہے؟ جواب اس کا آسان ہے کہ "خلقناکم" کی ضمیر جمع سے اگر "روح آدم" مراد لی جا سکتی ہے تو پھر نفس واحدہ سے "روح اعظم" مراد لینا آسان ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ غلط ہو جائے گا کہ تمام انسانوں کا مورث اعلیٰ ایک شخص یا آدم ہی ہیں یا آدم مطلق پہلا انسان ہیں کیونکہ نفس واحدہ سے مراد "شخص واحد" یا "آدم" نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ اسی نفس واحدہ یا "روح اعظم" سے تمام جانداروں اور غیر ترقی یافتہ انسانوں کا آدم سے قبل تدریجی طور پر پیدا ہونا ممکن ہے۔ اس میں سے ایک ترقی یافتہ انسان وہ ہے جسے ہم سیدنا آدمؑ کہتے ہیں جو اللہ کے نبی تھے۔

اس تاویل و تشریح کے بعد نظریۂ ارتقاء اور مذکورہ آیت میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا ہے۔ چنانچہ سید شریف جرجانیؒ نے "التعریفات" میں نفس واحدہ، عقلِ اول، نفس کلی اور روح اعظم سب کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ نفس واحدہ سے مراد "واحد الخلیہ مخلوق" یا "امیبا" بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ علامہ عنایت اللہ مشرقی کا بھی خیال ہے۔ (دیکھیے تذکرہ ص۱۶)

نفس واحدہ کی ایک تیسری تاویل ڈاکٹر سید عبدالقیوم قیومی نے کی ہے۔ میرے

خیال میں یہ تاویل تفسیر الآیت بالآیت کے مطابق ہے چنانچہ "یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفسٍ واحدۃٍ وخلق منہا زوجہا وبث منہما رجالاً کثیراً ونساءً" کی تشریح میں لکھتے ہیں۔

"آیت مجیدہ حضرت آدم و حوا کے ساتھ مقید و مختص نہیں بلکہ مطلق اور عام ہے اور کل جنس آدم اور نوع انسانی کو شامل ہے جس میں آدم و حوا بھی داخل ہیں۔ جیسا کہ آیت کریمہ کے سیاق و سباق سے ظاہر ہے۔ آیت مجیدہ میں واقع ارشاد "یا ایہا الناس" خطاب عام ہے اور "الناس" میں "ال" یعنی الف لام تعریف برائے استغراق ہے جس سے کل جنس آدم اور تمام نوع انسانی مراد ہے۔ یہ دونوں کس صورت "الناس" سے خارج نہیں ہیں اور لفظ "خلقکم" جمع کا صیغہ ہے جو تمام نوع انسانی کو شامل ہے اور "نفس واحدہ" سے "سلالۂ طین" مراد ہے جس سے ابتدائے آفرینش میں آدم و حوا سمیت کل جنس آدم اور تمام نوع انسانی کو پیدا فرمایا گیا تھا۔"

(حقیقت المسیح ص ۷۰-۷۱)

آگے ص ۷۱ پر لکھتے ہیں "آیت کریمہ زیر بحث میں نفس واحدہ سے "سلالۂ طین" مراد ہے آدم مراد نہیں۔" (ایضاً)

قرآن میں کہیں "من سلالۃٍ من طین" کہیں "سلالۃ من ماءٍ مہین" کہا گیا ہے اس لیے اگر نفس واحدہ سے آدم کے بجائے "سلالہ" مراد لیا جائے تو ہرگز غلط نہ ہوگا۔ رہ گیا سوال یہ کہ "سلالہ" سے کیا مراد ہے؟ تو مفسرین نے سلالہ کے معنی جوہر اور خلاصہ کے لکھے ہیں جبکہ سلالہ کے لغوی معنی نسل، بچہ اور لڑکے بھی ہیں۔ آیت "سلالۃ من ماءٍ مہین" میں "ماءٍ مہین" سے مراد نطفہ اور منی ہے۔ جب تک خوردبین کی ایجاد نہیں ہوئی تھی اس وقت تک "سلالۃ من ماءٍ مہین" کا مطلب ٹھیک طور پر سمجھنا مشکل تھا لیکن اب ہر شخص منی کے قطرے میں خوردبین کے ذریعہ جراثیم کا مشاہدہ کرکے آسانی کے ساتھ "سلالۃ من ماءٍ مہین" کا مطلب سمجھ سکتا ہے۔

اس طویل گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ صراحتاً یہ ثابت ہی نہیں ہوتا ہے کہ پوری نسل

انسانی کا آغاز "ایک شخص" یا "آدم" سے ہوا یا یہ کہ سیدنا آدمؑ ہی مطلق پہلا انسان اور تمام نوعِ بشر کا مورثِ اعلیٰ ہیں لہٰذا نظریۂ ارتقاء اور مذکورہ آیت قرآنی کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ پھر عجب نہیں کہ ہم جسے آدم سمجھتے ہیں یعنی خدا کا برگزیدہ پیغمبر یا قرآن میں جس آدم کا تذکرہ ہے وہ ایران کا "کیومرث" ہو۔

کیومرث

"نام ایک بادشاہ کا کہ اس نے سب سے اول دنیا میں بادشاہی کی اور جہانگیری میں لکھا ہے کہ گیومرت کے معنی (بفتح کاف فارسی و تائے فوقانی) زندہ اور گویا کے ہیں یعنی گیو بمعنی گویا اور مرت بمعنی زندہ ..... اور خانِ آرزو نے "سراج" اور "چراغ ہدایت" میں لکھا ہے کہ گیومرت کاف فارسی اور فتح میم اور تائے فوقانی سے ہے یعنی گیو قلب "گوے" کا اور مرت مبدل "مرد" کا کہ دال مہملہ سے ہے پس ترکیبی معنی اس کے "مردِ گویا" ہوتے ہیں۔ ظاہراً بادشاہ مذکور خوش کلامی اور تیز زبانی بھی خوب رکھتا ہوگا اس لقب سے ملقب ہوا اور معربات کے رسالے میں ملا عبدالرشید رشیدی اور صاحب منتخب نے لکھا ہے کہ کیومرث (بفتح کاف عربی و فتح میم و تائے مثلثہ) معرب گیومرت کا کہ بکسر کاف فارسی و فتح میم و تائے فوقانی ہے اور ترکیبی معنی "پیشوائے زمین" کے ہیں یعنی گیو معنی زمین کے ہیں اور مرت بالفتح کے معنی پیشوا کے ہیں اور یہ کلمہ سریانی یا یونانی زبان کا ہے چنانچہ "گیومتریا" علم ہندسہ کے معنی ہیں گیو بمعنی زمین اور متریا بمعنی اندازہ۔ اور مرت و مارت بمعنی سید، چنانچہ مارت حضرت مریم کو کہتے ہیں۔"

(نصیر اللغات ج ۲ ص ۱۰۴)

عبدالرزاق کانپوری مؤلف "البرامکہ" لکھتے ہیں:

"دورِ نبوت کے بعد جب پیشدادیوں میں حکومت آئی تو کیومرث (ملقب بہ "گل شاہ" یا "ملک الارض") پہلا تاجدار ہوا اور اس کے لقب سے ظاہر ہے کہ یہ صرف خدا کی بنجر زمین پر حکمران تھا اور ہنوز ایرانی، دنیا کی معمولی تمدنی ترقیوں سے بھی محروم تھے۔ کیومرث

نے پہاڑ کے غاروں کو مسکن بنایا۔ شیر و پلنگ کی کھال سے اپنی ذات اور رعایا کے لیے لباس تیار کیا، جانوروں کو مطیع و فرمانبردار بنایا۔ خورونوش کا سامان ہوا جیسی تمدنی ترقی تھی اسی معیار سے مذہب کی بھی رفتار تھی" (البرامکہ ص ۳۵-۳۶)

آدم اور کیومرث

کیومرث اور آدم کے القاب اور حالات زندگی میں ذیل کی مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے۔

(۱) کیومرث کے ایک معنی "مرد گویا" کے ہیں یعنی خوش کلامی کرنے والا، تیز زبان رکھنے والا یا خوب بولنے والا۔ اور قرآن آدم کے متعلق کہتا ہے۔ علم آدم الاسماء کلہا (یعنی آدم کو اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کے نام سکھا دیئے)

(۲) کیومرث کے دوسرے معنی "پیشوائے زمین" یا "ملک الارض" (دگل شاہ) بتائے گئے ہیں۔ اور قرآن حضرت آدم کو "خلیفۃ الارض" کہتا ہے اور برگزیدہ پیغمبر قرار دیتا ہے۔

(۳) کیومرث کے حالات زندگی بتاتے ہیں کہ وہ پہلے پہل کسی کوہستانی علاقے میں رہتا تھا۔ پھر وہاں سے نکل کر ایران کی بنجر زمین میں منتقل ہو گیا۔ قرآن آدم کے بارے میں بتاتا ہے کہ وہ جنت (باغ عدن) میں رہتے تھے چنانچہ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

"معتزلہ اور ابو مسلم اصفہانی اور کچھ لوگ اس طرف گئے ہیں کہ جنت آدم (دار الخلد نہیں بلکہ) کوئی دوسری جنت ہے جسے اللہ تعالےٰ نے آدم کی آزمایش کے لیے پیدا کی تھی یعنی جنت آدم زمین پر ہی کوئی باغ تھا۔ فارس اور کرمان کے درمیان اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ عدن اور بعض قول کے مطابق فلسطین میں تھا۔"

(روح المعانی ص ۲۱۳ "یا آدم اسکن الخ آیۃ کی تفسیر میں)

پھر شجر ممنوعہ کے پھل کھانے کی وجہ سے ہبوط (منتقل ہونے) کا حکم ہوا چنانچہ بعض روایت کے مطابق سب سے پہلے کرمان یا اس کے قریب کسی مقام پر ہبوط ہوا۔

(۴) شاہنامہ فردوسی سے پتہ چلتا ہے کہ کیومرث کی تخت نشینی پر اہرمن کو حسد ہوا۔ اور

قرآن سے واضح ہوتا ہے کہ آدم کو خلافت ملنے پر ابلیس کو آدم سے دشمنی ہوگئی اور اس نے آدم کی اطاعت قبول نہیں کی۔

(۵) کیومرث نے بنجر زمین پر حکمراں ہونے کے بعد اپنے اور رعایا کے لیے جانوروں کی کھال سے لباس تیار کیا اور جانوروں کو سدھایا، مطیع و فرمانبردار کیا (غالباً اس سے قبل پتّوں سے ستر پوشی کرتا ہوگا) آدم کو بھی ہبوط کے بعد کاشتکاری کرنی پڑی اور جانوروں کو کام میں لانا پڑا۔ پہلے وہ جنت (باغ عدن) میں پتّوں سے ستر پوشی کرتے تھے۔

(۶) ابن خلدون نے مسعودی کے حوالے سے لکھا ہے کہ کیومرث کی عمر ایک ہزار سال کی تھی اور تقریباً اتنی ہی عمر حضرت آدم علیہ السلام کی بتائی جاتی ہے یعنی نوسو تیس سال۔

ان مماثلتوں پر غور کرنے کے بعد کیومرث اور آدم کو ایک ہی شخصیت تصوّر کرنا غلط نہ ہوگا۔

کیومرث کا زمانہ

مورخین اور ماہرین علم الانساب کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ دنیا کی موجودہ تمام اقوام یافث، سام اور حام کی اولاد ہیں۔ بتایا جاتا ہے کہ ترک، صقالبہ اور یاجوج و ماجوج یافث کی اولاد ہیں اور سام کو عربوں، فارسیوں اور رومیوں کا باپ شمار کیا جاتا ہے اور قبطی، بربر اور سوڈانی حام کی نسل سے مانے جاتے ہیں۔ ابن خلدون لکھتا ہے:

"تورات کے بیان کے مطابق یافث کے سات لڑکے تھے۔ کومر، یاوانی، مادائی، ماغورع، قطوبالی اور طیراس۔" (تاریخ ابن خلدون ج ۲ ص ۷)

تاریخ الیعقوبی جلد اول میں ہے:

"یافث بن نوح مشرق و مغرب کے مابین اقامت پذیر ہوئے اور آپ سے گومر، توبل، ماش، ماشج اور ماجوج پیدا ہوئے۔"

یہاں مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ کومر (گومر یا جومر) کے متعلق مورخین کا خیال ہے کہ

یہی لفظ بدل کر کیومرث یا گیومرث ہو گیا ہے یعنی کومر اور کیومرث دونوں ہی ایک شخصیت کے دو نام ہیں۔ اور اوپر میں عرض کر چکا ہوں کہ آدم اور کیومرث کے درمیان تاریخی یکسانیت اور حالاتِ زندگی میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کیومرث ہی قرآن کا آدم ہو لہٰذا اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ آدم کیومرث اور کومر ایک ہی شخص کے تین نام یا القاب ہیں۔

اوپر جو کچھ میں نے کہا ہے وہ تنہا میرا خیال نہیں ہے بلکہ ابن خلدون جیسے مؤرخ کا بھی خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"بعض علماے فارس (فارسی نسل کے نسب داں) کا قول ہے کہ کیومرث (گیومرث) ہی کومر بن یافث بن نوح ہے اور یہ کہ وہ عمر دراز تھا اور طبرستان کے پہاڑوں میں سے دنباوند نامی پہاڑ پر اقامت پذیر ہوا اور وہاں کا فرمانروا ہوا پھر فارس کا حکمراں بنا پھر اس کی اور اس کی اولاد کی حکومت آگے بڑھ گئی۔ یہاں تک کہ بابل کو اپنی مملکت میں لے لیا اور یہ کہ کیومرث ہی وہ ہے جس نے شہر بسائے اور قلعے تعمیر کیے اور گھوڑوں کو کام میں لایا خود کو "آدم" سے موسوم کیا اور لوگوں کو بھی یہی نام لے کر پکارنے پر آمادہ کیا اور یہ کہ فارسی نسل کی ابتدا اسی کے لڑکے میڈیا (مادای) سے ہوئی ہے۔"

(ابن خلدون ج ۲)

ابن خلدون نے اپنی کتاب کے حصہ دوم ص ۶ پر اور ص ۱۵۳ پر بھی آدم کو "کیومرث" ثابت کیا ہے اور لکھا ہے کہ کیومرث روے زمین کا پہلا فرمانروا تھا اور بقول مسعودی تقریباً ایک ہزار سال رہا۔

پہلے کون آدم یا نوح؟

عام طور پر لوگوں کا خیال یہی ہے کہ آدم علیہ السّلام اولین نبی اور پہلے انسان ہیں مگر یہ خیال کسی علم و تحقیق پر مبنی نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ذیل کی آیات پر غور کرنا چاہیے۔

(۱) بیشک ہم نے آپ کی طرف وحی بھیجی جیسا کہ ہم نے نوح کی طرف اور ان کے بعد کے انبیاء کی طرف وحی بھیجی۔ (النساء)

(۲) تمھارے لیے وہی دین مشروع ہوا جس کی وصیت نوح کو کی گئی اور جس کی ہم نے آپ کو وحی کی اور جس کی وصیت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ و عیسیٰ کو کی تھی کہ اس دین کو قائم کرو اور اس میں تفرق مت کرو۔

(۳) یاد کرو! جب کہ اس (اللہ) نے تم کو قوم نوح کے بعد جانشین بنایا۔ (الاعراف)

(۴) کیا انھیں ان لوگوں کی خبر نہیں پہنچی جو ان سے قبل ہو گذرے ہیں یعنی قوم نوح، قوم عاد اور قوم ثمود کی۔ (التوبۃ)

(۵) اور ہم نے کتنی ہی قوموں کو ہلاک کیا ہے نوح کے بعد۔ (ابراہیم)

(۶) ان لوگوں سے پہلے قوم نوح، اصحاب الرس اور قوم ثمود نے تکذیب کی۔ (ق)

(۷) ان لوگوں سے قبل قوم نوح نے تکذیب کی اور ان کے بعد احزاب نے۔ (غافر)

(۸) اور یاد کرو جب کہ ہم نے انبیاء سے ان کا عہد لیا تھا اور آپ سے اور نوح سے۔ (احزاب)

(۹) اور بیشک ہم نے رسول بنا کر بھیجا نوح کو اور ابراہیم کو... الخ۔ (الحدید)

ان تمام آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قوم نوح دنیا کی قدیم ترین اور اولین قوم ہے۔ اس سے قبل کسی قوم کا موجود ہونا قرآن سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ قرآن صراحت سے اس کی نفی کرتا ہے۔ اور قوموں کی ہلاکت و بربادی بھی قوم نوح اور اس کے بعد سے شروع ہوئی ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے نوح علیہ السلام کی طرف وحی بھیجی اور نوح ہی سب سے اول نبی ہیں، انھیں کو سب سے پہلے "دین" دیا گیا ہے۔ اگر نوح کے بجائے آدم کی طرف پہلے وحی بھیجی گئی ہوتی یا آدم علیہ السلام پہلے نبی ہوتے تو پھر پہلی آیت میں "إلیٰ نوح" کے بجائے "إلیٰ آدم" یعنی "کما أوحینا إلی آدم والنبیین من بعدہ" کہا جاتا۔

چنانچہ مولانا مودودی مدظلہ نے بھی یہی نتیجہ اخذ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"سب سے پہلی قوم جس کا ذکر قرآن کرتا ہے حضرت نوح کی قوم ہے۔"
(قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں۔ ص ۴۰)

قاضی مظہر الدین احمد بلگرامی لکھتے ہیں :

" امام رازی کی تحقیق کے مطابق بت پرستوں کے دین سے کوئی دین قدیم نہیں، کیونکہ انبیاء میں سے سب سے پہلے نبی جن کی تاریخ ہم تک پہنچی حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔" (اسلامی کشکول۔ ص ۱۳۲)

علامہ ابن حزم لکھتے ہیں :

"حکم سے مروی ہے کہ نوح علیہ السلام بہنوں، ماؤں اور بیٹیوں سے نکاح کی حرمت کی شریعت لے کر آئے۔"

آگے فرماتے ہیں :

" ابو محمد (یعنی ابن حزم) کہتا ہے کہ۔ ان دونوں اماموں (حکم اور قتادہ) نے تاویل کی ہے کہ بیشک نوح علیہ السلام ہی سب سے پہلے نبی ہیں جو تحریم و تحلیل کے احکام کے ساتھ مبعوث کیے گئے۔" (الاحکام فی اصول الاحکام۔ ج ۵-۸۔ ص ۱۴۷ سے آگے)

خلاصہ یہ کہ دنیا کا سب سے پہلا نبی نوح علیہ السلام ہیں۔ ان ہی کا دین اور شریعت اولین دین اور شریعت ہے۔ آدم کی اولیت اور تقدم زمانی ثابت کرنے کے لیے ذیل کی دو آیتیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

(۱) ان اللہ اصطفیٰ آدم و نوحاً و ابراھیم و آلِ عمران (آل عمران)

اس آیت میں آدم کا نام نوح سے قبل ضرور آیا ہے لیکن "من قبل" (پہلے) یا "من بعد" (بعد) کی صراحت نہیں ہے اس لیے آدم کے لیے تقدم زمانی قرآن سے ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔

(۲) اُولٰئک الذین انعم اللہ علیہم من النبیین من ذریۃ آدم وممن حملنا مع نوح۔

اس آیت میں بھی آدم کا ذکر پہلے ہوا ہے اور نوح کا بعد میں۔ مگر یہاں بھی آدم کے لیے

تقدم زمانی کی کوئی صراحت یا دلیل نہیں ہے۔ بلکہ ایسا لگتا ہے کہ جد قریب (آدم) کا ذکر پہلے ہوا ہے اور جد بعید (نوح) کا ذکر بعد میں ہوا۔ الاقرب فالاقرب کے مصداق۔ اس کی نظیر " والتین والزیتون، وطور سینین و ہذا البلد الامین " ہے جس میں بالترتیب عیسیٰ و موسیٰ و ابراہیم علیہم السلام کی طرف اشارہ ہے یعنی پہلے قریب پھر بعید۔

چنانچہ عماد الدین حسین اصفہانی عرف عماد زادہ "خصائص نوح" شمار کراتے ہوئے لکھتے ہیں :

(۱) اول پیغمبری بود کہ دارای شریعت بود

(۲) اول داعی بحق بود

(۱۰) اول کسی بود کہ میثاق گرفت مانند پیغمبر خاتم۔ واذ اخذنا من النبیین میثاقہم ومنک ومن نوح۔

(۱۱) اول کسی بود کہ با وحی شد۔ انا أوحینا الیک کما أوحینا إلی نوح و النبیین من بعدہ

(تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم ص ۲۱۶-۲۱۷)

پھر آدم علیہ السلام کو مطلق پہلا انسان یا مورث اعلیٰ اور اولین نبی تسلیم کرنے کی صورت میں ذیل کی آیت کی کوئی توجیہ پیش نہیں کی جاسکتی ہے۔" وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ"۔ ترجمہ: اور ہم نے ہر ایک رسول کو ان کی قوم ہی کی زبان میں رسالت دیکر بھیجا۔

یہ آیت اسی وقت پورے طور پر صادق آئے گی جبکہ ہم یہ مان لیں کہ آدم سے قبل بھی انسانی آبادی موجود تھی اور وہ صاحب زبان قوم تھی چنانچہ آدمؑ اسی قوم کی طرف مبعوث کیے گئے اور اسی کی زبان میں تبلیغ دین کا فریضہ انجام دیا جیسا کہ نظام الدین نیشاپوری کا بھی خیال ہے۔ "علم آدم الاسماء کلہا" کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں۔" اللہ نے آدم کو اس سے قبل کی قوم کی زبان اور اصطلاحات کی تعلیم دی"۔ (تفسیر غرائب القرآن۔ ج اول ص ۲۳۸)

آدم کو تمام انسانوں کا مورث اعلیٰ اور مطلق پہلا انسان ماننے کی صورت میں نعوذ باللہ

حضرت آدم کو غیر نبی ماننا پڑے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ انبیاء کو قوم کی اصلاح کے لیے بھیجتا ہے اور ہر نبی اپنی قومی زبان ہی میں تبلیغ دین کرتا ہے یعنی لغت اور اہلِ لغت (قوم) کا وجود نبوت و رسالت سے مقدم ہے جیسا کہ متکلمین اور ابو اسحٰق اسفرائینی اور دوسرے علماء کا خیال ہے چنانچہ علامہ آمدیؒ نے لکھا ہے۔ "تم لوگوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے، وہ اللہ تعالےٰ کے اس قول " وما ارسلنا من رسول اِلّا بلسان قومہ "کے معارض ہے اور یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زبانیں بعثت و نبوت سے مقدم ہیں۔"

(الاحکام للآمدی۔ ص ۷۰)

لہٰذا پہلا انسان جبکہ پہلے سے کوئی صاحب زبان قوم موجود نہ ہو بلا ضرورت نبی نہیں بنایا جا سکتا۔ چنانچہ مفکر اسلام سید ابو الاعلیٰ مودودی مدظلہ بعثتِ انبیاء کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

" دنیا میں انبیاء کی آمد کے تین ہی سبب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کسی قوم کی ہدایت کے لیے پہلے کوئی نبی نہ آیا ہو اور "لکل قوم ھاد" کی بنا پر اس کے لیے ایک نبی یا ایک سے زیادہ انبیاء کی ضرورت ہو۔ دوسرے یہ کہ پہلے کوئی نبی آیا تھا مگر اس کی رسالت کے آثار محو ہو گئے۔ اس کی تعلیم اور اس کی لائی ہوئی کتاب میں تحریف ہو گئی۔ اس کی سیرت کے نشانات اس طرح مٹ گئے کہ لوگوں کے لیے اس کی پیروی کرنا اور اس کے اسوۂ حسنہ کی تقلید کرنا ممکن نہ رہا۔ تیسرے یہ کہ پہلے نبی یا انبیاء کی تعلیم اور ہدایت مکمل نہ ہوا اور اس میں مزید اضافے کی ضرورت ہو۔ ان تین اسباب کے سوا انبیاء کی بعثت کا کوئی چوتھا سبب نہ ہے اور نہ عقلاً ہو سکتا ہے ..... پس عقل قطعیت کے ساتھ یہ حکم لگاتی ہے کہ جب تک مندرجہ بالا اسباب ثلثہ میں سے کوئی سبب داعی نہ ہو اس وقت تک کوئی نبی نہیں آ سکتا۔"

(اسلامی تہذیب اور اس کے اصول ومبادی)

اس کے علاوہ مسلم شریف کی ایک صحیح حدیث ہے جس میں نوح علیہ السلام کو دنیا کا پہلا رسول کہا گیا ہے۔ "یا نوح انت اول الرسل اِلی الارض " اے نوح! تو زمین پر سب سے پہلا رسول بنایا گیا تھا۔ اب اگر آدم کو نوح سے مقدم اور پہلا نبی مان لیا جائے، تو پھر

نوحؑ کو" اول الرسل" کہنے کی کوئی صورت ہی نہیں ہے۔ چنانچہ اس تعارض کو دُور کرنے کے لیے علامہ ابن حزم نے بڑی عجیب بات کہی ہے یعنی "حضورؐ کی مذکورہ حدیث کا جہاں تک تعلق ہے جس میں نوح کو زمین والوں کی طرف پہلا نبی کہا گیا ہے جبکہ آدم بھی بلاشبہ اللہ کے رسول ہیں تو میرے نزدیک (اللہ اعلم) اس کے معنی یہ ہیں کہ آدم کی رسالت زمین والوں کے بجائے آسمان والوں کے لیے تھی .... اور آدم زمین والوں کی طرف بالکل مبعوث ہی نہیں کیے گئے۔" (الاحکام ج ۵ - ۸ - ص ۱۴۱)

مولانا الیاس برنی کے ملفوظات کا مجموعہ" قول طیب" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس میں بھی اسی قسم کی بات ملتی ہے:

"قرآن میں آدم اور ابلیس کا جو قصّہ بیان کیا گیا ہے اس کا تعلق عالم امر، عالم مثال سے ہے۔ اس عالم میں بھی تخلیق ہے تصویر ہے ارشاد ہے" و لقد خلقناکم ثم صورناکم" عالم مثال وغیرہ میں بھی مجتبیں ہیں، مخالفتیں ہیں جن کے آثار کبھی عالم شہادت میں آتے ہیں اور کبھی نہیں۔ حضرت آدم کی تخلیق اور روے زمین سے پہلے کی زندگی عالم امر میں تھی ..... اس عالم میں جو غلطی ہوئی اس کی بنا پر جنت سے نکال کر عالم شہادت میں منتقل کیا گیا اور یہاں حکمت کے تحت زندگی شروع ہوئی۔" (قول طیب - ص ۱۱۲)

اگر آدم سرے سے اس عالم شہادت اور مادی دنیا میں نہیں آئے تو مجھے اس خیال کی تردید کی چنداں ضرورت نہیں اور اگر آئے ہیں تو سارے انسانوں کی طرح آدم بھی تخلیق کے عام قانون کے تحت ہی پیدا ہوئے ہوں گے یعنی ان کے بھی ماں باپ ہوں گے۔ بہر حال " انت اول الرسل الی الارض " والی حدیث کے تعارض کو دُور کرنے کے لیے آدم کو عالم مثال یا عالم ارواح کا فرد ماننے یا یہ تاویل کرنے کے بجائے کہ" آدم صرف نبی تھے اور نوح پہلے با شریعت نبی تھے" میں اسی طبعی دنیا کا ایک فرد اور نوح کے بعد کا ایک جلیل القدر صاحب شریعت پیغمبر ماننا زیادہ معقول خیال کرتا ہوں۔ ہر نبی دین و شریعت لے کر آتا ہے اس لیے آدم بھی صاحب دین و شریعت اور صاحب کتاب نبی ہوں گے۔ اگرچہ ان کی کتاب اور احکام شریعت کا ہمیں علم نہیں۔ ہم نبی اور نبی کے درمیان تفریق اور

تفضیل کے مجاز نہیں ہیں۔ لانفرق بین أحدٍ منهم۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ سے ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں آیا ہے۔
ترجمہ (یعنی ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء میں سے) چار نبی سریانی ہیں آدم۔ شیث اور خنوخ یعنی ادریسؑ جس نے سب سے پہلے قلم سے لکھا اور نوح۔ باقی چار پیغمبر عرب میں سے ہیں ہود، شعیب، صالح اور تیرا نبی اے ابوذر! الخ۔

جاننا چاہیے کہ سریانی زبان اور سریانی قوم سریان بن نبیط بن اشوذ کی طرف منسوب ہے جو نوح کے پوتوں میں ہیں اس لیے اس حدیث سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آدم علیہ السّلام حضرت نوح علیہ السّلام کے بہت بعد کے پیغمبر ہیں کیونکہ آدم کی زبان سریانی بتائی جاتی ہے اور اس حدیث میں ان کا سریانیوں کی طرف مبعوث ہونا بتایا گیا ہے۔

بعض روایتوں میں آیا ہے کہ یاجوج و ماجوج آدم کی اولاد ہیں اور مولینا آزاد کی تحقیق کے مطابق یاجوج ماجوج سے مراد منگولین، سِتھلین اور تاتاری یا مولینا سید انور شاہ کشمیری اور مولینا سید مناظر احسن گیلانی کے خیال کے مطابق روسی اور برطانوی قومیں ہیں۔ لہذا طوفانِ نوح کے بعد ان قوموں کا باقی رہ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ آدم نوح کے بعد آئے جن کی یہ اولاد ہنوز باقی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ پہلا نبی آدم نہیں بلکہ نوح علیہ السّلام ہیں اور آدم علیہ السّلام نوح علیہ السلام کے بہت بعد کے نبی ہیں۔ ہوسکتا ہے جس آدم کا ذکر قرآن میں آیا ہے وہ گومر یا کیومرث ہی ہو جو یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے اور ممکن ہے کہ طوفان نوح کے بعد کیومرث یا گومر یعنی آدم ہی سے دنیا کے کسی علاقے میں نسل انسانی پھیلی ہو۔ اسی لیے موجودہ نسل انسانی (خصوصاً مشرقی اقوام) کو قرآن نے "بنی آدم" سے خطاب کیا ہے جیسا کہ یعقوبؑ کی اولاد کو "بنی اسرائیل" سے خطاب کیا ہے۔

اس توجیہہ کو مان لینے کی صورت میں ان مہمل اور بے جان خیالات کی کوئی گنجایش باقی نہیں رہتی جو عام مسلمانوں کے عقائد میں داخل ہوگئے ہیں یعنی یہ کہ حواء آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی اور پھر آدم نے اس سے شادی کرلی یا یہ کہ حواء کے بطن سے روزانہ صبح وشام

دو لڑکے اور لڑکیاں پیدا ہوتی تھیں اور آدم اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی ایک دوسرے سے شادی کرا دیتے تھے حالانکہ حقیقی بھائی بہن کے درمیان نکاح کو عام انسانی عقل و فطرت بھی قبیح تصور کرتی ہے چہ جائے کہ آدم علیہ السلام جیسے پیغمبر اس کا ارتکاب کرتے۔ درحقیقت یہ سب مفروضات صرف اس لیے تسلیم کر لیے گئے تھے کہ آدم کو مطلق پہلا انسان مان لیا گیا تھا۔ حیرت ہے کہ لوگ کس طرح اس بات کا یقین کر لیتے ہیں کہ حواء کے صبح و شام بچے پیدا ہوتے تھے؟ کیا استقرار حمل، وضع حمل اور اس کے لوازمات اور رضاعت کے لیے جو مدت اور اوقات قدرت نے مقرر کیے ہیں وہ سب معطل ہو گئے تھے؟ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، وہ چاہے تو نسل انسانی کی افزائش کے مروجہ طریقہ کو بدل کر کسی دوسرے غیر مالوف طریقے سے افزائش نسل کا کام لے۔ مگر ایسا وہ کرتا نہیں ہے کیونکہ اس کی سنت اور اس کا قانون اٹل ہے۔ اس میں کوئی ردوبدل نہیں ہوا کرتی۔ مجھے یقین ہے کہ کسی بھی نبی کی شریعت میں حقیقی بھائی بہن کے درمیان نکاح جائز نہیں کیونکہ پہلی شریعت نوح علیہ السلام کی ہے جس میں ماؤں، بہنوں اور بیٹیوں سے نکاح حرام کر دیا گیا ہے اس لیے بعد کی تمام شریعتوں میں یعنی آدم کی شریعت میں بھی یہ حرمت باقی رہی ہو گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

عماد زادہ لکھتے ہیں:

" درمیان مردم گفتہ شدہ کہ آدم دختران خود را بہ پسران خود تزویج کرد و این نسل حرام بودہ اند۔ این خبر از آیات قرآن و اسفار تکوین توراۃ و محتویات انجیل و زبور نسخہ ہائے صحیح و بدون تحریف بدست نیامدہ بلکہ یک دستہ از بے خبران قبل از اسلام واز یہود و نصاریٰ تا بحز د صدر اسلام کہ بدین اسلام گرویدند این اخبار سخیف و سست را در میان مردم رواج دادند ..... چگونہ میشود کہ آفرینندۂ عالم در نظام احسن خود شریعت و شرائعی برائے تکامل نفسانی بشر بوسیلہ بارزترین شخصیت ہائے تربیت شدہ آدمی بفرستند و خود قادر نباشد بر خلاف حکم شرعی آسمانی خود راہ حلی نشان دہد و باکمال صراحت در ادیان آسمانی بگوید۔ از ازدواج خواہر و برادر صلبی حرام است و آدم را امر بچنیں وصلتی نماید یا او را منع از چنین

آمیزشی نکند این سخن ہرگز قابل قبول راے خردمنداں نیست آنہا کہ ایں خبر را بعنوان اصلی مسلی نوشتہ اند خود مرتکب لغزشی شدہ و القاء شبہہ نمودہ اند۔"

(تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم۔ ص ۱۱۰)

غرض یہ کہ حقیقی بھائی بہنوں کے درمیان نکاح نہ صرف تمام شریعتوں میں حرام رہا ہے بلکہ خود انسانی طبیعت بھی اسے گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آدم نے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کا آپس میں نکاح کرایا۔ وہ نہ صرف خلافِ شریعت بات کہتے ہیں بلکہ ایک طرح خدا کی صفاتِ کاملہ کا بھی انکار کرتے ہیں۔ گویا خدا نے مجبوری کے تحت ایک خلافِ فطرت اور اپنی آسمانی شریعت اور نظام احسن کے منافی کام کا حکم دیا۔ یہ بات صرف وہی لوگ کہہ سکتے ہیں جن کا وجدان بگڑ گیا ہو۔ ورنہ کوئی سلیم الفطرت انسان ایسی بات سوچ بھی نہیں سکتا ہے۔

ان تمام بعید از قیاس اور بالاے فہم تاویلوں اور دور از کار موشگافیوں کے مقابلہ میں یہ بات زیادہ قرین عقل و دانش، اور قرآنی آیات کے مطابق ہے کہ یہ تسلیم کر لیا جاسے کہ طوفان نوح کے بعد نسل انسانی کی افزائش حضرت آدم کے ذریعہ ہوئی جنھیں کومریکیومرث بھی کہا گیا ہے اور اس طرح بالواسطہ یہ بات بھی ثابت ہو جائے گی کہ حضرت آدم نبی بھی تھے، کیونکہ پیغام الٰہی پہنچانے کے لیے ان کی اپنی نسل "قوم" کی شکل میں موجود تھی۔

خط و کتابت کرتے وقت براہ کرم نمبر خریداری ضرور لکھیے۔

جندیشاپور کی قدیم یونیورسٹی

اور

اسلامی علوم کے ارتقا میں اس کا حصّہ

ڈاکٹر محمّد محمّدی

ترجمہ: مولوی محمد اجمل اصلاحی ندوی

جندیشاپور ایران کا ایک قدیم شہر تھا جو خوزستان کے شمال مغرب میں شوستر اور شوش کے کھنڈروں کے درمیان واقع تھا۔ یہ علاقہ اس وقت شاہ آباد کے نام سے مشہور ہے[1]۔

یہ شہر بعض ساسانی سلاطین کا دارالسلطنت رہا ہے اور اس کا نام متعدد تاریخی واقعات میں بھی وارد ہوا ہے مگر اس کی اصل شہرت وہاں کی عظیم طبی دانشگاہ اور دارالشفا سے ہوئی جو کئی صدیوں تک عظیم علمی و طبی اداروں میں شمار ہوتے تھے بلکہ بعض ادوار میں وہ اپنی نوع کے واحد ادارے تھے۔

بعض دوسرے محققین کی طرح سارٹن نے ان دونوں اداروں پر یونیورسٹی کے لفظ کا اطلاق کیا ہے[2]۔ اگر سارٹن کا اتباع قابلِ اعتراض نہ ہو اور اس جدید اصطلاح کا اطلاق قرونِ وسطیٰ کے اداروں پر ہو سکتا ہو تو بلاشبہ جندیشاپور کے یہ دونوں ادارے

اس لفظ کے اولین مستحق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے مقالے کے عنوان میں "یونیورسٹی" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

جندیشاپور کا قدیم ترین حکمراں جیسا کہ مشہور ہے، شاپور اول تھا۔ یہ وہی ساسانی بادشاہ تھا جس نے رومی قیدیوں کو جندیشاپور میں لاکر آباد کیا تھا۔ یہی سبب تھا اس شہر کی آبادی اور ترقی کا۔

ایرانیوں نے جنگی قیدیوں کے ساتھ کبھی غلام بنانے اور خرید وفروخت کرنے کا رویہ اختیار نہیں کیا جو اس وقت عام طور پر رائج تھا بلکہ انھیں مخصوص مقامات میں آباد کرتے اور مختلف تعمیری و ترقیاتی کاموں میں استعمال کرتے تھے۔

چنانچہ داریوش نے ازتری کے قیدیوں کو اسی وجہ سے خوزستان میں آباد کیا تھا اسی طرح اشکانی حکمراں اردو نے رومی قیدیوں کو مرو کے علاقہ میں آباد کیا تھا۔ تنسر نے "رسالہ تنسر" میں اردشیر کے کارناموں اور خوبیوں کا شمار کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے قیدیوں کو غلام نہیں بنایا بلکہ شہروں کی تعمیر اور اسی طرح کے دوسرے کاموں پر استعمال کیا۔[۳]

انطاکیہ ساسانی دور میں رومی شہروں میں سب سے مشہور، آباد اور ترقی یافتہ شہر شمار ہوتا تھا۔ جب شاپور کو روم پر فتح حاصل ہوگئی تو اس نے قیدیوں کے رہنے کے لیے ایک علاقہ مخصوص کر دیا اور اس کا نام "اندیوشاپور" (وہ ـــ اندیو۔ شاپور) رکھا جس کا مفہوم حمزۃ الاصفہانی کی تشریح کے مطابق "انطاکیہ سے خوب صورت شہر" ہے۔

لفظ انطاکیہ مشہور رومی شہر کا عربی نام ہے جو قدیم دنیا میں اپنی عظمت اور حسن میں بے نظیر تھا۔ اس کا اصل نام "اندیو" یا "انتیوس" تھا۔ اس شہر کو آج فرانسیسی زبان میں "انتیوش" "ANTIOCHE" کہا جاتا ہے۔

زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ "وندیوشاپور" میں بھی تبدیلی ہوئی اور وہ "گندیوشاپو؛

ہوگیا۔ پھر اس کی تعریب ہوئی تو جندیشاپور ہوگیا۔[4]

کسریٰ انوشیرواں نے بھی ایک عظیم الشان شہر تعمیر کیا تھا جو انطاکیہ سے خوبصورت تھا اس کا نام "وندیو خسرو" رکھا تھا جو عربی "جندی خسرو" ہوگیا، یہ شہر یاقوت کی تصریح کے مطابق تیسفون کے ان سات شہروں میں سے ایک تھا جس کو ساسانیوں کے پایۂ تخت ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ فارسی میں یہ شہر رومی مدائن کے نام سے موسوم تھا اور عربی میں "رومۃ المدائن" کے نام سے مشہور ہوا۔[5]

چونکہ جندیشاپور ساسانیوں کے ابتدائی دور میں کچھ دنوں کے لیے ان کا پایۂ تخت رہا تھا اس لیے اس کی آبادی میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ علاقہ وسیع ہوگیا اور کافی ترقی یافتہ شہر بن گیا۔

قفطی کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاپور اول کے دور ہی سے جندیشاپور ایک مشہور طبی مرکز بن گیا تھا اور وہاں طب کی تعلیم پر کافی توجہ دی جانے لگی تھی۔[6]

سارٹن کے خیال کے مطابق طب کی درسگاہ جندیشاپور میں پانچویں بلکہ چوتھی صدی عیسوی سے پہلے سے موجود تھی۔ جو بھی ہو بہر حال یہ یقین ہے کہ شاپور ثانی کے دور میں ضرور تھی۔ جیسا کہ اس کے حالات میں مذکور ہے کہ اس نے اپنے طبیب خاص "تیودوسیس" کو جندیشاپور میں مقیم رہنے کی ہدایت کی اور اس کو درسگاہ کا ناظم مقرر کیا۔[7]

انوشیرواں (۵۳۱ - ۵۷۹) کا عہد جندیشاپور کے لیے بہت اہم تھا۔ انوشیرواں ایک علم دوست حکمراں تھا جس نے علم و ثقافت کے پھیلانے کے سلسلہ میں بڑی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اسی لیے اس کا عہد "ایران کی ثقافتی نشأۃ ثانیہ کا عہد" کہا جاتا ہے۔

پہلوی زبان میں موجود تصنیفات کے علاوہ اس دور میں مختلف زبانوں مثلاً یونانی اور ہندی وغیرہ سے مختلف فنون کی بہت سی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ انوشیرواں کو اس کام سے بہت دلچسپی تھی۔ چنانچہ طبی کتابیں حاصل کرنے کے لیے اپنے طبیب خاص "برزویہ" کو ایک خاص وفد کے ساتھ ہندوستان بھیجا تھا۔ ممکن ہے وفد

بھیجنے کا مقصد ہندوستانی طب کا مطالعہ یا بعض ہندوستانی اطباء کو ایران لانا بھی رہا ہو۔

برزویہ کا لقب " ایران درستبذ" یعنی ایرانی اطباء کا صدر تھا۔ برزویہ ہی درسگاہ اور دارالشفا کے انتظامی امور کی نگرانی کے ساتھ ساتھ جندیشاپور میں تمام طبی امور کا ذمہ دار تھا اور غالباً اطباء کے مراتب اور ان کے عہدوں کی تعیین و ترتیب جیسا کہ بعض اسلامی آثار سے پتہ چلتا ہے، انوشرواں کے ہی دور میں ہوئی۔

اطباء کی مجلسوں پر گفتگو کرتے ہوئے کتاب الحکماء میں لکھا ہے کہ جندیشاپور کے اطبا خود بادشاہ کے حکم سے طبی مسائل پر بحث و مذاکرہ کے لیے جمع ہوتے تھے۔ قفطی کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسائل اور مذاکرات مدون کر کے کسی خاص جگہ میں محفوظ بھی کیے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض مباحث اسلامی عہد تک باقی رہے[9]۔

قفطی نے مزید لکھا ہے کہ جو شخص ان مذاکرات کا بنظر غائر مطالعہ کرے گا وہ اس دور کے علماء کے علم و فضل کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

قفطی کے بیان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مجلس "جبرئیل" کی نگرانی میں منعقد ہوتی تھی جس کا لقب " ایران درستبد" تھا۔ گویا اس مجلس کے انعقاد کے وقت اس لقب کا حامل برزویہ کی بجائے جبرئیل تھا۔

۱۷ھ یا ۱۹ھ میں عرب مسلمانوں نے جندیشاپور کو فتح کیا جو خوزستان کے شہروں میں شمار ہوتا تھا اور اس وقت کے مشہور ساسانی حکمراں ہرمزان کی قلمرو میں شامل تھا۔ ہرمزان اس وقت شاہ اہواز کے نام سے مشہور تھا۔ قادسیہ میں ایرانیوں اور مسلمانوں کے درمیان جو عظیم جنگ ہوئی تھی اس میں خود ہرمزان بھی میدان جنگ میں اترا تھا۔ لیکن شکست کے بعد فوجوں سمیت اپنے دارالسلطنت خوزستان واپس آگیا۔ جہاں اسے دوبارہ ان مسلمانوں سے مقابلہ کرنا پڑا جو عراق کے جنوب سے "میشان" کے علاقہ کی طرف بڑھ آئے تھے۔ طرفین میں متعدد جنگیں ہوئیں۔ آخرکار صلح ہوگئی اور ایک

معاہدہ طے پایا جس کی رو سے اہواز مہر جاندق کا علاقہ ہرمزان کے قبضہ میں باقی رہا لیکن یہ صلح زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکی اور از سر نو فریقین میں جنگ چھڑ گئی۔

مسلمانوں نے حضرت عمر سے کمک طلب کی اور ایک زبردست لشکر ان کی مدد کے لیے پہنچ گیا۔ ہرمزان کو مجبور ہو کر اہواز سے رامہرمز جانا پڑا جہاں دوسری بار اس کے اور عربوں کے درمیان ایک معاہدہ ہوا۔ لیکن یہ صلح بھی دیرپا نہ ہو سکی۔

اور تیسری بار پھر فریقین کے درمیان ایک خوں ریز جنگ ہوئی جس کی وجہ سے ہرمزان کو رامہرمز بھی چھوڑنا پڑا اور رامہرمز سے شوستر گیا۔

مسلمانوں نے وہاں بھی اس کا تعاقب کیا اور شہر شوستر میں اس کا محاصرہ کیا۔ مگر ہرمزان کی شدید مدافعت کے سبب آسانی سے فتح نہیں کر سکے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری کی مدد سے محاصرہ جاری رکھا۔ آخر کار ایک خفیہ راستہ کا سراغ مل گیا جس سے شہر میں داخل ہو گئے اور ہرمزان کو گرفتار کر کے حضرت عمر کے پاس مدینہ بھیج دیا۔

اس طرح جب مسلمانوں نے شوستر کو فتح کر لیا اور ہرمزان گرفتار ہو گیا اور باشندگانِ جندیشاپور نے دیکھا کہ مقابلہ ممکن نہیں ہے تو اپنا شہر اس شرط پر مسلمانوں کے حوالہ کیا کہ ان کی جان و مال اور ان کے شہر کو وہ کوئی نقصان نہیں پہنچائیں گے اور اس کے عوض میں جندیشاپور کے باشندے اپنا اسلحہ اور تمام جنگی ساز و سامان مسلمانوں کے سپرد کر دیں گے۔ اس طور پر جندیشاپور قتل و غارتگری سے محفوظ رہا اور طبی درسگاہ اور دار الشفا کو کوئی ضرر نہیں پہنچا۔

غالباً یہ علمی دانشگاہ اور دار الشفا ساسانی اداروں میں وہ تنہا ادارے تھے جو مسلمانوں کے ہاتھوں میں سالم اور محفوظ شکل میں پہنچے۔[1]

اس وقت سے یہ علمی اور طبی ادارہ شاہانِ ایران کی حفاظت و تعاون سے محروم ہو گیا اور اب اسے اپنے اطبا، اساتذہ اور کارکنوں کے تعاون سے خود اپنا انسانی فریضہ انجام دینا تھا چنانچہ وہ مسلسل خدمت کرتا رہا۔

خلفاء کی جانب سے بھی اس ادارے پر کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ نہ اسلامی فتوحات کے دوران اور نہ اس کے بعد اموی دور خلافت میں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادارہ اسی طرح بے یار و مددگار عباسیوں کے دور میں بھی رہا حالانکہ عباسی دارالسلطنت بغداد سے قریب تھا مگر کسی نے اس پر نظر التفات نہ کی اور اپنی ضرورت کے سوا کبھی اس کو یاد نہ کیا۔

اسلامی مراجع میں ہمیں کوئی ایسی تصریح نہیں ملتی جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ ان خلفاء نے اس عظیم ادارے کے ساتھ تعاون کیا یا اس کی ترقی، توسیع اور فروغ کی جانب کوئی توجہ کی ہو۔

لیکن بہر حال دشوار ترین حالات میں بھی وہ اپنے پیروں پر کھڑا علم کی مشعل روشن کیے رہا۔ یہاں تک کہ اس کا باقاعدہ انتظام و اہتمام عمل میں آیا اور اسے اطمینان و سکون نصیب ہوا۔ اور پھر اس نے عالم اسلام میں دوسرے چراغ بھی روشن کیے۔

دارالخلافہ میں پہلی مرتبہ جندیشاپور کے اطباء عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور کے عہد میں پہنچے۔[1] بغداد کی تعمیر کے بعد منصور کسی مرض میں مبتلا ہو گیا تھا جس کے علاج کے لیے جندیشاپور سے کسی طبیب کو طلب کیا گیا تھا چنانچہ جورجیس بن بختیشوع کا انتخاب ہوا جو ایک ماہر طبیب تھا اور اس نے بغداد آ کر خلیفہ کے علاج کی خدمت انجام دی۔

اس وقت سے ہر خلیفہ کے پاس ایک یا کئی مخصوص جندیشاپوری اطبا رہنے لگے۔ لیکن یہ ضرورت خلفاء کو اس ادارے پر توجہ اور اس کی ترقی و فروغ کے سلسلے میں کوشش کرنے پر آمادہ کرنے کے لیے کافی نہ تھی چنانچہ بے توجہی کا رویہ بدستور باقی رہا اور دارالشفا کے کاموں کی تمام تر ذمہ داری باشندگان جندیشاپور ہی پر رہی۔

جندیشاپور کی اہمیت کا اندازہ اس سے بخوبی ہو سکتا ہے کہ جب ہارون رشید نے بغداد میں ایک دارالشفا کے قیام کا ارادہ کیا تو اس کی ذمہ داری اپنے طبیب خاص

بختیشوع کے سپرد کی جو جندیشاپور گیا اور وہاں کے دارالشفا کے انچارج "دہشتک" سے درخواست کی کہ وہ خلیفہ کے اسپتال کی تعمیر کی ذمہ داری لے مگر دہشتک نے خود یہ ذمہ داری قبول کرنا ضروری نہیں سمجھا اور درخواست نامنظور کرتے ہوئے کہا "میں سلطان کا وظیفہ خوار نہیں ہوں ، میں اور میرا بھتیجا جندیشاپور کے دارالشفا میں کام کرتے ہیں جو عوام الناس کی خدمت اور رضائے الٰہی کے لیے کافی ہے" پھر اس نے اپنے ایک شاگرد کو بغداد بھیج دیا تاکہ وہ سرکاری اسپتال قائم کرنے کی خدمت انجام دے۔[12]

اس واقعہ کے تقریباً ایک صدی یا دو صدی بعد تک دارالشفا اور درسگاہ دونوں قائم رہے۔ آخری شخص جس کا نام تاریخ میں جندیشاپور کے دارالشفا کے انچارج کی حیثیت سے آتا ہے وہ شاپور بن سہل متوفی ۲۵۵ھ ہے۔ متعین طور پر ہمیں نہیں معلوم کہ یہ علمی مرکز جس نے صدیوں تک انسانیت کی خدمت کی تھی کب معطل ہوگیا نیز شہر جندیشاپور کب اور کیوں زوال اور تباہی کے غار میں چلا گیا۔ وہ شہر جو مدتوں تک نہایت گنجان، ترقی یافتہ اور زندگی کے ہنگاموں سے معمور تھا بلکہ ساسانیوں کے عہد میں تو ایک اہم زراعتی مرکز شمار ہوتا تھا اور گنے کی زراعت کے لیے مشہور تھا۔

یقین کے ساتھ بس صرف اتنا معلوم ہے کہ ۶۳۰ھ میں (اور اسی سال یاقوت حموی نے معجم البلدان مکمل کی ہے) اس کے مشہور تاریخی مقامات اور اہم مراکز میں سے چند کھنڈروں کے سوا کچھ باقی نہیں تھا جو ایک درخشاں ماضی کی یاد دلاتے تھے۔[13]

آخری واقعہ جس میں جندیشاپور کا نام آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب یعقوب بن لیث الصفاری نے خراسان، سیستان اور فارس کو فتح کرنے کے بعد خوزستان کو فتح کرنا چاہا تو ایک لشکر لے کر اس کی جانب چلا اور جندیشاپور میں قیام کیا۔[14] اور وہاں سے وہ عمال کو پریشان کرتے لگا یہ واقعہ ۲۶۲ھ اور ۲۶۵ھ کے درمیان کا ہے (۲۶۵ھ میں اہواز میں یعقوب کا انتقال ہوگیا اور اس کا جانشین اس کا بھائی عمرو ہوا۔ طبری ۱۰/۱۴)

جندیشاپور کی دانشگاہ علم کی تاریخ میں خصوصاً ایرانی تمدن و ثقافت کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ اہمیت اسے صرف اس وجہ سے حاصل نہیں ہے کہ اس نے سیکڑوں سال تک انسانیت کو اپنی بیش بہا علمی و طبّی خدمات سے نوازا بلکہ اسی کے پہلو بہ پہلو اس کی کچھ دوسری خصوصیات ہیں جن کی بنا پر وہ ہر دوَر میں خواہ اسلامی عہد رہا ہو یا ساسانی، دوسرے اداروں سے ممتاز رہی ہے۔

سب سے بڑی امتیازی خصوصیت اس ادارے کی یہ تھی کہ وہ ایک علمی اور عالمی ادارہ تھا جس کے دروازے ہر مذہب و ہر فرقے کے علماء کے لیے اس دور میں کھلے ہوئے تھے جب قوموں کے باہمی تعلقات کی بنیاد مذہبی، قومی اور نسلی عصبیتوں پر ہوا کرتی تھی۔

چنانچہ زردشتی اور مسیحی، یہودی اور ہندوستانی ہر طرح کے اطباء ایک ساتھ کام کرتے تھے اور اپنے مذہبی اختلافات اور مخصوص رجحانات کو باقی رکھتے ہوئے مختلف کتابوں کا درس دیتے تھے۔ جب نسطوری عیسائیوں کو "اذیسا" سے نکالا گیا تو وہ ۴۸۹ء میں جندیشاپور آئے جہاں ان کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا گیا۔

اسی طرح ۵۲۹ء میں جب یونانی فلسفہ کے پیروکاروں کی درسگاہ کو بند کیا گیا اور ان کے فلسفیانہ عقائد کی بنا پر شہر بدر کر دیا گیا تو اس درسگاہ کے سات فلاسفر ایران آئے جن میں سے بعض نے جندیشاپور کا قصد کیا اور وہاں بغیر کسی اجنبیت یا غیریت کے احساس کے امن و سکون کے ساتھ زندگی گزاری۔[۱۵]

اس ادارے میں جو درسگاہ اور اسپتال کے ساتھ ساتھ فلکیات و ریاضیات کی تعلیم کے مرکز اور رصدگاہ پر مشتمل تھا مختلف اقوام و مذاہب سے تعلق رکھنے والے طلبا مکمل یکجہتی اور باہمی اتحاد کے ساتھ کام کرتے تھے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت دو عربی طبیب حارث بن کلدۃ الثقفی اور نصر بن الحارث موجود تھے جن کا شمار جندیشاپور کی اسی یونیورسٹی کے فضلاء میں ہوتا تھا۔[۱۶] جندیشاپور میں ایرانی اور ہندوستانی طب کے ساتھ یونانی طب کی بھی تعلیم دی جاتی تھی۔

۔۔۔ حات ہیں ہم یہ چکے ہیں کہ خسرو انوشیرواں نے برزویہ کو مختلف ملکوں میں علمی کتابیں حاصل کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ ممکن ہے ہندوستان بھیجنے کا مقصد علم نجوم کی کتابوں کا حصول بھی رہا ہو۔ انوشیرواں ہی کے دور میں بعض طب اور علم نجوم کی کتابوں کا ہندوستانی زبان سے پہلوی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور تمام ایرانی، سریانی اور یونانی علماء اس ادارے سے علمی تشنگی رفع کرتے اور ایک دوسرے کے خیالات سے مستفید ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جندیشاپور ایشیائے کوچک کے تمام علمی مراکز سے بہت ممتاز اور ترقی یافتہ تھا۔ کیونکہ دیگر مدارس میں علوم مخصوص جغرافیائی حدود میں محدود ہوتے تھے۔

دوسری خصوصیت جندیشاپور کی یہ تھی کہ اس نے طب کی تعلیم میں صرف نظریاتی پہلو پر کبھی قناعت نہیں کی بلکہ نظریاتی تعلیم کے ساتھ ساتھ عملی تعلیم کا بھی انتظام کیا۔ اس لیے اس پہلو سے وہ بعد کے اداروں کے لیے جو عالم اسلامی میں قائم کیے گئے نمونہ بن گیا۔

اس دور میں اس ادارے کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ درسگاہ اور دارالشفا وہ تنہا ایرانی، علمی اور ثقافتی ادارے تھے جو جنگ کی تباہ کاریوں سے محفوظ تھے اور انھوں نے اپنے اساتذہ اور فضلاء کی کوششوں کی بدولت اس دور میں اپنے وجود کو باقی اور سرگرمیوں کو جاری رکھا، جب علمی تحریکیں سرد پڑ رہی تھیں اور علمی مراکز خلفا و عمال کی بے توجہی کا شکار تھے۔ یہاں تک کہ بغداد میں عباسی حکومت قائم ہوئی اور خلفاء علم و ثقافت پر توجہ دینے لگے۔ مختلف علوم کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا، علمی مراکز قائم کیے گئے تو اسلامی معاشرے میں ایک علمی حرکت پیدا ہوئی اور پھر وہ عظیم علمی و ثقافتی سرمایہ جو کئی صدیوں سے محفوظ تھا مسلم معاشرے کو ملا اور مسلمانوں نے اس کو ترقی دی۔ جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کی صدیوں میں مسلمانوں میں طب، نجوم اور دوسرے عقلی علوم کے ماہرین پیدا ہوئے۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کرنی ہے کہ اہم کتابیں جو جندیشاپور سے مسلمانوں کی جانب منتقل ہوئیں وہ ایرانی، سریانی

ہندوستانی غرض مختلف قوموں اور نسلوں کے علماء کا نتیجۂ فکر تھیں جو جندیشاپوری کے فاضل تھے نیز ترجمہ اور منتقل کرنے کی خدمت بھی انھیں علماء نے انجام دی۔

دوسرے لفظوں میں اسلامی معاشرے میں ان علوم کی اشاعت، عربی کتابوں کی تصنیف و ترجمہ اور علمی مراکز اور اسپتالوں کے قائم کرنے میں اولیت کا سہرا جندیشاپوری کے علماء کے سر ہے۔

عباسی دارالخلافہ میں پہلی بار جیسا کہ گزر چکا ہے جندیشاپور کے اطباء ابوجعفر منصور کے عہد میں پہنچے۔ جب خلیفہ کے علاج کے لیے جندیشاپور کے دارالشفا کے انچارج جورجیس بن بختیشوع کو طلب کیا گیا تھا اور علاج کے بعد بھی منصور نے اسے روک لیا تھا چنانچہ وہ چار سال تک بغداد ہی میں رہا لیکن بعد میں اُسے کوئی ایسا مرض لاحق ہوگیا کہ مجبوراً بغداد چھوڑ کر جندیشاپور جانا پڑا۔ وہاں سے اس نے اپنے ایک شاگرد ابراہیم کو اپنا قائم مقام بنا کر بغداد روانہ کیا۔

جورجیس اپنے ہمراہ ایک اور جندیشاپوری طبیب کو بغداد لے گیا تھا جس کا نام قفطی نے ابن شہلا ذکر کیا ہے۔ لیکن ابن شہلا جورجیس کے ساتھ جندیشاپور واپس نہیں آیا بلکہ بغداد ہی میں سکونت پذیر رہا۔

بغداد جاتے وقت جورجیس نے درسگاہ اور دارالشفا کا انچارج اپنے بیٹے بختیشوع کو بنایا تھا جو اس کی وفات کے بعد بھی اس منصب پر فائز رہا۔

منصور کے بعد خلیفہ مہدی نے اپنے دورِ خلافت میں اپنے بیٹے ہادی کے علاج کے لیے بختیشوع کو طلب کیا چنانچہ بغداد جا کر علاج کیا اور دربار میں کچھ دنوں تک قیام کرنے کے بعد جب جندیشاپور واپس جانے کا ارادہ کیا تو خلیفہ نے نہایت اعزاز و اکرام کے ساتھ رخصت کیا۔ ۱۷۱ھ میں ہارون رشید کے علاج کے سلسلے میں خلیفہ کی دعوت پر دوبارہ بغداد آیا اور خلیفہ کے حکم سے اس کے بعد بھی بغداد ہی میں مقیم رہا۔

بختیشوع کی وفات کے بعد اس کا قائم مقام اس کا بیٹا جبرائیل دوم ہوا۔ جبرائیل اپنے دور کے معزز سرمایہ داروں میں شمار ہوتا تھا۔ وہ امین اور مامون کے

دور میں بغداد میں موجود تھا۔ ۲۱۳ھ میں جب مامون نے روم سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا تو جبرئیل سخت بیمار ہوگیا جس کی بنا پر مامون کی رفاقت کے قابل نہ رہا تو اس کی بجائے اس کے بیٹے بختیشوع کو مامون اپنے ساتھ لے گیا۔ اسی مرض میں جبرائیل کا انتقال ہوگیا اور جب مامون جنگ سے واپس آیا تو اس نے بختیشوع کو جبرائیل کا قائم مقام مقرر کیا۔ یہ بختیشوع جسے بختیشوع سوم کہہ سکتے ہیں، واثق کے دور خلافت تک بغداد میں مقیم تھا۔ آخرکار واثق کسی بنا پر اس سے ناراض ہوگیا اور ساری جائداد ضبط کر کے جندیشاپور بھیج دیا۔

لیکن پھر واثق نے اپنے علاج کے سلسلے میں اس کو بلایا اگرچہ اس کے بغداد پہنچنے سے پہلے واثق کا انتقال ہوچکا تھا۔ اس کے بعد متوکل کو جب خلافت ملی تو بختیشوع کو اس کے سابق منصب پر باقی رکھا۔[۱۷]

بغداد میں جو اس وقت عالم اسلامی کا مرکز تھا طبّی امور کی نگرانی ڈھائی سو سال تک آلِ بختیشوع کے ذمے رہی اور اس خاندان کے چھ افراد یکے بعد دیگرے طبّی اداروں کی نگرانی کے فرائض انجام دیتے رہے اور یہ تمام جندیشاپور کی اسی یونیورسٹی کے تربیت یافتہ تھے۔

اس خاندان کا آخری فرد جس کا نام تاریخ نے محفوظ کر رکھا ہے وہ ہے جبرائیل بن عبید اللہ جو عضد الدولہ دیلمی کا مصاحب تھا۔ عضد الدولہ ہی کے علاج کے لیے وہ ایک بار میّا فارقین گیا ہوا تھا کہ وہیں جمعہ کے روز ۸ رجب ۳۵۷ھ مطابق ۱۰۰۷ء کو وفات ہوگئی۔[۱۸]

بغداد میں یہی تنہا ایک طبّی خاندان نہیں تھا بلکہ جندیشاپور کے اور بھی اشخاص تھے جو طبی امور سے تعلق رکھتے تھے اور مریضوں کا علاج اور دیکھ بھال کرتے تھے۔ مثلاً عیسیٰ بن چہار بخت جو جورجیس بن بختیشوع کا شاگرد تھا، اپنے زمانے کا مشہور طبیب تھا۔ اس نے دواؤں پر ایک کتاب بھی لکھی ہے۔

اسی طرح یوحنا بن ماسویہ جو عیسیٰ بن چہار بخت کا پروردہ تھا۔ انتقال ۲۴۳ھ میں ہوا۔

علم طب پر تصنیف و ترجمہ کا کام کرنے والوں میں اس کا بھی شمار ہوتا ہے۔ جبرائیل بن بختیشوع کی دعوت پر جندیشاپور سے بغداد آیا تھا۔

اسی طرح میخائیل بن ماسویہ جو یوحنا کا بھائی اور معتصم کا درباری طبیب تھا۔ تاریخ میں اس کا ذکر سلمویہ بن نبان کے نام سے آیا ہے۔ یہ بھی جندیشاپور کے فضلا میں سے تھا۔

آخری شخص جس کا نام تاریخ میں جندیشاپور کے دارالشفا کے نگران اور انچارج کی حیثیت سے آتا ہے۔ وہ شابور بن سہل ہے جس کا انتقال تیسری صدی ہجری کے وسط میں ہوا۔

ان کے علاوہ اکثر علما جنھوں نے اسلامی دور کی ابتدائی صدیوں میں عربی زبان میں تالیف و ترجمہ کا کام کیا وہ جندیشاپور یونیورسٹی ہی کے تعلیم یافتہ تھے۔

مذکورہ بالا باتوں پر ایک نظر ڈالنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جس روز سے عالم اسلام نے علوم عقلیہ خصوصاً طب پر توجہ دینی شروع کی، تقریباً دو سو سال تک جندیشاپور یونیورسٹی اور اس کے اطبا کی رہنمائی میں سارا کام ہوتا رہا اور اس عظیم دانش گاہ کی اس قدر شہرت ہوگئی تھی کہ اس کی جانب محض انتساب طب میں مہارت اور فوقیت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔

اس زمانے میں طبی اسلامی دنیا میں جندیشاپور کا کیا مقام تھا؟ یہ جاننے کے لیے ہم اس زمانے کی اہم شخصیتوں کی زبانی دو واقعات نقل کرتے ہیں۔ ایک جس کا ذکر تاریخ الحکماء کے مولف قفطی نے حنین بن اسحاق کے حالات کے ضمن میں کیا ہے جو عالم اسلام کے مشہور علما میں سے تھا اور جس نے طب کی کافی کتابیں عربی زبان میں منتقل کیں۔ وہ لکھتا ہے :

" حنین بن اسحاق حیرہ کا باشندہ تھا حصول علم کا شوق ہوا تو بغداد گیا اور یوحنا بن ماسویہ کی مجلس میں شریک ہوا۔ اور اس کی خدمت میں لگا رہا۔ حنین سوالات بہت کرتا تھا جس سے یوحنا کو پریشانی ہوتی تھی۔ ایک روز حنین نے یوحنا سے کوئی سوال کیا تو اس نے جواب میں کہا: "اہل حیرہ کو طب سے کیا نسبت۔ جاؤ کہیں دوکان کرو۔"

(اہلِ حیرہ تجارت کے لیے مشہور تھے)

یہ قصہ نقل کرنے کے بعد قفطی نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جندیشاپوریوں کا دعویٰ تھا کہ وہی اس علم کے اجارہ دار ہیں۔[19]

دوسرا قصہ جاحظ نے کتاب البخلاء میں اپنے مخصوص تمسخر آمیز انداز میں لکھا ہے:

"اسد بن جانی ایک طبیب تھا۔ ایک بار جب اس کا کاروبار بند ہو گیا تو ایک شخص نے اس سے پوچھا: اس سال بہت سے وبائی امراض پھیلے ہوئے ہیں اور تم صاحب علم و فضل آدمی ہو، صبر و تحمل کی طاقت بھی رکھتے ہو۔ تمھارے پاس زبان ہے۔ لوگوں کے حالات سے واقف ہو۔ خدمتِ خلق کا بھی جذبہ تمھارے اندر موجود ہے پھر اس کے باوجود تمھارا بازار کیوں سرد پڑ گیا؟ تو اس نے جواب میں کہا، اول تو اس لیے کہ میں مسلمان ہوں اور میرے طبیب ہونے بلکہ میری پیدائش سے پہلے سے لوگوں کا عقیدہ ہے کہ مسلمان کبھی کامیاب طبیب نہیں ہو سکتا۔ دوم اس لیے کہ میرا نام اسد ہے جبکہ میرا نام صلیب، مرابل، یوحنا یا بیرا ہونا چاہیے تھا۔ میری کنیت ابو الحارث ہے جبکہ ابوعیسیٰ یا ابوزکریا یا ابو ابراہیم ہونی چاہیے تھی۔ میں سفید کتان کی عبا پہنتا ہوں جبکہ سیاہ ریشم کی عبا پہننی چاہیے۔ میری زبان عربی ہے جبکہ مجھے نیشاپور کی زبان میں بولنا چاہیے۔"[20]

یہ تمام اوصاف جن کا ذکر جاحظ نے کیا ہے خواہ نام اور کنیت سے تعلق رکھتے ہوں یا لباس اور زبان سے، جندیشاپور کے اطبا میں پائے جاتے تھے جن میں بیشتر اس وقت سریانی عیسائی تھے۔

جاحظ ایک عربی طبیب کی زبان سے بیان کرتا ہے کہ بغداد میں کسی طبیب کو اسی وقت مقبولیت حاصل ہوتی تھی جب وہ عیسائی ہو اور جندیشاپور کی درسگاہ کا تعلیم یافتہ ہو۔

ہارون رشید اور اس کے بیٹے مامون کے دور میں بغداد ایران و یونان

کے علمی سرمایے کو عربی میں منتقل کرنے کا مرکز تھا اور یہ دَور علوم و فنون کی نشأۃ ثانیہ کا دور تھا، جس کے اہم محرکات دو تھے

ایک تو بغداد کا جندیشاپور سے قریب ہونا، دوسرے خراسان کے علما کا مامون کے ساتھ اور اس کے بعد بغداد میں آنا۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان کتابوں نے بھی اس نشأۃ ثانیہ کے لیے راہ ہموار کی، جن کا ترجمہ جندیشاپوری علماء نے کیا تھا اور انھوں نے طب، دواسازی اور مختلف علوم میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جو عرصۂ دراز تک اطباء وغیرہ کا مرجع تھیں۔ ان میں سے بعض کتابیں یہ تھیں :

(۱) کتاب الکناش تالیف جورجیس بن بختیشوع

(۲) قوی الادویۃ المفردۃ تالیف عیسیٰ بن چہار بخت

(۳) کتاب قرابادین تالیف شاپور بن سہل نگراں دارالشفا جندیشاپور

آخرالذکر کتاب کئی صدیوں تک طب اور دواسازی کا انسائیکلوپیڈیا اور اہم طبی مراجع میں شمار ہوتی تھی۔[۲۱]

جندیشاپور کے اساتذہ کی اہم تصنیفات میں یوحنا بن ماسویہ کے دو رسالے بھی ہیں جو اس ادارے کے اہم اطبا میں تھا اور جو تیسری صدی ہجری کے اوائل میں بغداد گیا تھا اور اس کی نگرانی میں بغداد کا اسپتال تعمیر ہوا تھا۔

پھر مامون نے ۲۱۵ھ میں اسے بیت الحکمۃ کا انچارج مقرر کیا۔ یوحنا کا انتقال ۲۴۳ھ میں بغداد میں ہوا۔ یوحنا کے مذکورہ دونوں رسالے بہت مشہور ہیں۔ ایک کا نام "نوادر طبیہ" ہے جسے اس نے اپنے شاگرد حنین بن اسحاق کو بطور ہدیہ پیش کیا تھا اور جو آگے چل کر بہت مقبول ہوا پھر لاطینی زبان میں اس کا ترجمہ ہوا لیکن لوگوں نے غلطی سے اس کو قدیس یوحنا دمشقی کی طرف سے منسوب کر دیا۔[۲۲]

دوسرے رسالے کا نام دغل العین یا اختلال العین تھا جو بعد میں لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اور خلیفہ قاہر (۳۲۰-۳۲۲) کے دَور میں ان کتابوں میں شامل تھا جن کے ذریعے فارغ ہونے والے اطباء کا امتحان لیا جاتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب "دغل العین" آنکھوں پر پہلی کتاب ہے اس لیے کہ آنکھوں پر اس سے پہلے نہ تو یونانی میں کوئی کتاب موجود تھی نہ سریانی میں۔

ایک اور کتاب بھی اسی یوحنا کی جانب منسوب ہے۔ اس کا نام ہے "ارشادات فی امتحان اطباء العیون" یہ سابقہ کتاب کی تلخیص ہے۔

علوم و فنون کی تاریخ پر ریسرچ کرنے والوں کا خیال ہے کہ یونانی علوم کے عربی زبان میں منتقل ہونے کے سلسلے کی کئی کڑیاں گم ہیں جن کا سراغ لگانا بہت دشوار ہے۔

ہمارے خیال میں اس دشواری کی وجہ یہ ہے کہ طب کی تاریخ پر تحقیق کرنے والوں نے سریانی یا یونانی عیسائی اداروں کے علاوہ دوسرے اداروں میں ان علوم کے ارتقا کی جانب کوئی توجہ نہ کی، اور اس سلسلہ میں باقاعدہ تحقیق کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے ہاتھوں میں پہنچ کر طب، نجوم اور دوسرے علوم کی جو ترقی ہوئی وہ ان علوم کو حاصل نہیں ہو سکی جو نصیبین، حران، اسکندریہ اور اس وقت کے دوسرے یونانی علوم کے مراکز میں پڑھائے جاتے تھے۔

اگر کھوئی ہوئی کڑیوں کو معلوم کرنا ہے تو ہمیں جندیشاپور کے ادارے کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ جو چار سو سال سے زیادہ عرصہ تک علم کا عظیم الشان مرکز رہا ہے اور وہاں مشرق و مغرب کے مختلف علماء کے مختلف علمی افکار و نظریات کا امتزاج ہوا جس کی بنا پر اس ادارے میں علوم و فنون خصوصاً طب و نجوم کو جو فروغ نصیب ہوا وہ ایشیائے کوچک کے کسی مسیحی ادارے میں نہیں ہوا۔ ان کلیساؤں اور دینی مراکز میں بھی نہیں جو اس وقت علماء لاہوت کے قبضہ میں تھے۔

مسلم مورخین نے لکھا ہے کہ طب اور نجوم کو اس دور میں بہت بلند مقام حاصل تھا اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایرانیوں نے پہلوی زبان سے عربی میں اوّلین ترجمے جو کیے وہ انھیں دونوں علوم کی کتابوں کے تھے۔ ان علوم کی شہرت کا سبب یہ تھا کہ جندیشاپور میں درسگاہ اور دارالشفا کے ساتھ ساتھ علم نجوم کی تعلیم کے لیے بھی ایک جگہ مخصوص تھی اور ایک رصدگاہ بھی تھی اور اسلام کے ابتدائی زمانے تک علوم نجوم سے متعلق بعض عملی

سرگرمیاں جاری تھیں جن کی بدولت ان دونوں علوم کو خاصا فروغ ہوا۔

محققین کا خیال ہے کہ ابتدائی مسلم ماہرین ریاضی مثلاً خوارزمی وغیرہ بہت سی ایسی چیزوں سے بھی واقف تھے جن سے قدیم یونانی آشنا نہ تھے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں جو لوگ یونانی علوم کے ماہر ہوئے وہ براہ راست یونانیوں کے وارث نہیں تھے بلکہ وہ جندیشاپور کے ادارے کے وارث تھے جہاں یونانی علوم ایرانی اور دوسرے علماء کے ہاتھوں ارتقاء کی منزلیں طے کر رہے تھے۔ حتیٰ کہ اطباء جندیشاپور کی بعض تصنیفات کی یونان میں کوئی نظیر نہیں تھی مثلاً یوحنا بن ماسویہ کی کتاب دغل العین جس کا ذکر گزر چکا ہے۔

بہت سی جڑی بوٹیوں کے نام پہلوی سے عربی میں آئے جیسا کہ فارسی سے ترجمہ کی ہوئی ان عربی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے جو دواسازی سے متعلق ہیں اور یہی کتابیں جندیشاپور میں پڑھائی جاتی تھیں۔

بعض قدیم دواؤں کے لاطینی ناموں کی ترکیب مثلاً برزدیہ اور بعض طبی معجونوں کی نسبت مثلاً خوزی سے پتہ چلتا ہے کہ جندیشاپور کے اطباء کی تیار کی ہوئی دوائیں عرصہ دراز تک استعمال ہوتی رہیں۔ اسی طرح بعض دواؤں کے ناموں میں جندیشاپور کے مشہور اطباء کا نام شامل ہوتا تھا۔

جیسے جیسے جندیشاپور سے متعلق تحقیقات میں اضافہ اور پیش رفت ہوگی اور وہاں کے علمی مرکز اور اس کے علماء کے حالات سامنے آئیں گے۔ ان کھوئی ہوئی کڑیوں کو معلوم کرنے میں مدد ملے گی جو علم طب کے قافلہ کے دو اہم مرحلوں کو مربوط کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں جن اہم ذرائع سے استفادہ کیا جا سکتا ہے وہ علمی آثار و تصنیفات ہیں خصوصاً جن کا تعلق طب اور دواسازی سے ہے اور جن کا ترجمہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عربی زبان میں ہوا یا جو خود نیشاپور یا بغداد کے نیشاپوری اطباء کی تصنیف ہیں۔ ان کے متعلق تاریخ کی کتابوں میں جو حالات و معلومات ہیں اُن سے بھی مدد مل سکتی ہے۔

دوسرا اہم ذریعہ اس طرح کے وہ ابتدائی دور کے ادارے ہیں جو بغداد میں قائم

کیے گئے تھے، رشید اور معتضد کے دارالشفا کیونکہ ان کی تعمیر جندیشاپوری اطباء کی نگرانی میں ہوئی تھی۔ اسی طرح جو نظام ان اداروں میں رائج تھا وہ بعینہ جندیشاپور کا نظام تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے یہاں اور عربی زبان میں ان کو بیمارستان ہی کہتے تھے جو خالص فارسی لفظ ہے۔

گزشتہ صفحات میں ہم کہہ چکے ہیں کہ جب رشید نے بغداد میں دارالشفا قائم کرنے کا ارادہ کیا تو اس کی ذمہ داری اپنے طبیب خاص جبرئیل بن بختیشوع جندیشاپوری کے سپرد کی چنانچہ جبرئیل نے جندیشاپور کے دارالشفا کے انچارج "دہشتک" کو بغداد بلا بھیجا تاکہ وہ یہ خدمت انجام دے مگر دہشتک نے جیسا کہ گزر چکا ہے معذوری ظاہر کی اور اپنے کسی شاگرد کو یہ کام سپرد کیا۔

یہاں ہم اس میں یہ اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ دہشتک نے بغداد سے واپس جا کر ماسویہ کو جو دارالشفا میں کام کرتا تھا بغداد بھیج دیا چنانچہ جبرئیل کی نگرانی میں ماسویہ نے اس ہسپتال کی بنیاد ڈالی جو "مستشفی الرشید" کے نام سے مشہور تھا۔ یہ اسلامی دور میں پہلا ہسپتال تھا۔

یہی ماسویہ یوحنا کا باپ تھا جو دوسری اور تیسری صدی ہجری کے مشہور علماء اور اطبا میں شمار ہوتا تھا اور جس کی بعض طبی خدمات کا تذکرہ ابھی گزرا ہے۔

اس طرح مستشفی الرشید کی تعمیر ہوئی اور اس کا انتظام بھی جندیشاپوری اطباء ہی کے سپرد کیا گیا چنانچہ قدرتی طور پر وہ فنی اور انتظامی دونوں پہلوؤں سے جندیشاپور کے دارالشفا کا مکمل نمونہ تھا۔ جو کتابیں مستشفی الرشید میں پڑھائی جاتی تھیں وہ یا تو بعینہ وہی کتابیں تھیں جو جندیشاپور میں داخلِ نصاب تھیں یا جن کا ترجمہ عربی زبان میں جندیشاپوری علماء نے کیا تھا یا جو خود ان کی تصنیف تھیں۔

چونکہ بعد میں عالمِ اسلامی میں جو ادارے قائم ہوئے وہ رشید اور معتضد کے اسپتالوں کے طرز پر تھے، اس لیے ان اداروں میں جندیشاپور کا نظام کسی نہ کسی درجے میں باقی رہا۔ اسی طرح طریقۂ تعلیم بھی ایک حد تک وہی رائج رہا چنانچہ جندیشاپور کی طرح ان اداروں

میں بھی نظریاتی اور عملی دونوں طرح کی تعلیم بیک وقت دی جاتی تھی۔

محققین کا خیال ہے کہ طب اسلامی دو بنیادوں پر قائم ہے۔ ایک جندیشاپور یونیورسٹی دوسری جالینوس کی طبی کتابیں۔ یہاں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ جالینوس کی اکثر طبی کتابیں جو مسلمانوں کو حاصل ہوئیں وہ ایک جندیشاپوری عالم ہی کے ہاتھوں عربی زبان میں منتقل ہوئیں تھیں۔ وہ تھا حنین بن اسحاق جو یوحنا بن ماسویہ کا شاگرد تھا۔

بہر حال اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عقلی اور طبی علوم کی تاریخ پر جس پہلو سے بھی نظر ڈالی جائے گی جندیشاپور کے گہرے اور دیرپا اثرات ضرور ملیں گے اور انھیں کسی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

حوالہ جات:

۱- RAWLINSON, JOURNAL 6 THE ROYAL GEOGRAPHY SOCIETY, IX, 42.

۲- SARTON, INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE, 432.

۳- رسالہ نشر طبع مینوی طہران ۱۳۱۱ھ - ص ۴۱

۴- معجم البلدان ج ۲ ص ۸۳

۵- معجم البلدان لفظ جندیوخسرو کے ذیل میں۔

۶- تاریخ الحکماء ص ۱۳۲ - ۱۳۳۔

۷- BROWN, ARABIAN MEDECINE, 20

۸- ابن المقفع نے اس لقب کا ترجمہ عربی میں رأس اطباء فارس کیا ہے (برزویہ الطبیب) کلیلہ دمنہ کا پہلا باب۔

۹- تاریخ الحکماء ص ۱۳۲-۱۳۳۔

۱۰- مدائنی نے جندیشاپور کی فتح پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کا نام "خبر جندیشاپور" تھا دیکھیے الفہرست ص ۱۰۳

۱۱- قوی احتمال ہے کہ ماسرجویہ یہودی نے جو عمر بن عبد العزیز کا طبیب تھا جیسا کہ ابن جلجل سے

منقول ہے اور جس نے ہرن القیس بن امین کی کتاب کو مروان کے عہد میں عربی زبان میں منتقل کیا تھا اور جس کی اشاعت کی اجازت حضرت عمر بن عبد العزیز نے چالیس دنوں کے تردد کے بعد دی تھی۔ جندیشاپور ہی میں تعلیم حاصل کی ہو کیونکہ وہ بصرہ کا باشندہ تھا اور اس وقت اس علاقہ میں جندیشاپور کے سوا کوئی طبی ادارہ نہیں تھا۔ دیکھیے ماسرجویہ کے حالات تاریخ الحکماء میں۔

۱۲- تاریخ الحکماء ص ۳۸۳

۱۳- معجم البلدان لفظ جندیشاپور

۱۴- طبری ج ۸ ص ۳۴

۱۵- ساتوں اشخاص کے نام حسب ذیل تھے:

(۱) DAMASCIOS جو سوریہ کا باشندہ تھا۔ (۲) SIMPLICIOS

(۳) AVLAMJOS (۴) PIESCIANOS (۵) HERMIAS

(۶) DIOGENA (۷) TSIDORE

۱۶- تاریخ الحکماء میں حارث کے حالات دیکھیے۔

۱۷- " ص ۱۰۲ - ۱۰۴

۱۸- " ص ۱۴۶ - ۱۵۲

۱۹- " ص ۱۷۴

۲۰- کتاب البخلاء ص ۱۲۱ طبع بیروت

۲۱- الفہرست ص ۴۱۳

۲۲- انتقال العلوم الیونانیہ تصنیف اولیری ترجمہ احمد آرام ص ۲۵۴

اجتہاد اور تبدیلی احکام

مولانا حبیب اللہ ندوی

"اسلام اور عصر جدید" بابت ماہ اپریل ۱۹۷۵ء میں ہمارے محترم دوست مولانا عبدالحلیم ندوی صاحب نائب مدیر کا مضمون بعنوان "اجتہادِ صحابہ" شائع ہوا ہے موصوف اپنے مضمون کی تمہید میں لکھتے ہیں :

"رسالہ اسلام اور عصر جدید" میں مختلف علماء اور دانشوروں کے قلم سے اجتہاد کے مسئلہ پر مضامین شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان مضامین کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو علماء اور دانشور اس زمانے میں بھی اجتہاد کے قائل ہیں، وہ بھی اس کی اجازت خاص شرائط کے ساتھ خاص حالات میں اور صرف ان فروعی مسائل میں دیتے ہیں، جن کے بارے میں کوئی نص قرآنی یا سنت رسول نہیں ہے مگر وہ مسائل خواہ خالص دینی ہوں یا محض معاشرتی، جن کے بارے میں واضح اور صریح نصوص موجود ہیں، ان میں اجتہاد کی گنجایش نہیں رکھی گئی ہے چاہے حالات اور ان کے تقاضے کچھ ہی کیوں نہ ہوں!"

ہمارے محترم دوست کو اجتہاد پر مضمون لکھنے والوں سے شکایت ہے کہ انھوں نے اس کا دائرہ بہت تنگ کر دیا ہے۔

راقم الحروف یا جو لوگ اس "آزادانہ اجتہاد" کی مخالفت کرتے ہیں وہ شرعی حدود میں اجتہاد کے مخالف نہیں ہیں بلکہ فقہ اور اصولِ فقہ کی کتابوں میں ان کو "لاینکر تغیر الاحکام بتبدل الزمان" کا یہ کلیہ پہلے ہی دن پڑھایا جاتا ہے مگر کسی بھی فن کے بنیادی مسائل پر گفتگو کرتے وقت اس کے حدود و قیود کا لحاظ ضروری ہے۔ ہر شخص کو آپ یہ حق نہیں دے سکتے کہ وہ جس فن کے جس مسئلہ پر چاہے گفتگو شروع کر دے۔ بہر حال اس وقت اجتہاد کے حدود و قیود پر گفتگو کر کے اس بحث کو اور زیادہ طویل بنانا مناسب نہیں سمجھتا اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے کہ اس سے پہلے اس پر تفصیل سے لکھ چکا ہوں البتہ جن دو تین مسئلوں کا ذکر عبدالحلیم صاحب نے اپنے مضمون کی پہلی قسط میں کیا ہے ان کے بارے میں اپنی حقیر معلومات ضرور پیش کرنا چاہتا ہوں تاکہ ناظرین "اسلام اور عصر جدید" کے سامنے مسئلے کے دونوں پہلو آجائیں۔ ان مسائل میں ایک مسئلہ کا تعلق عہدِ صدیقی سے ہے اور بقیہ مسائل کا تعلق عہدِ فاروقی سے ہے، سب سے پہلے ہمارے محترم دوست نے مولفۃ القلوب کے مسئلہ کو لیا ہے اس لیے راقم بھی اسی مسئلہ سے اپنی بات شروع کرتا ہے مگر اس سے پہلے یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جسے اجتہادی مسائل کا نام دیا جائے بلکہ ان تمام مسائل میں صحابہ نے ایک پہلو کو راجح دوسرے کو مرجوح قرار دیا ہے یا پھر ایک کو مقدم دوسرے کو موخر کر دیا ہے اسی بنا پر ان مسائل کو مورخین اجتہادات عمر کا نام نہیں بلکہ اولیات عمر کا نام دیتے ہیں۔

مؤلفۃ القلوب کا مسئلہ

قرآن میں زکوٰۃ کے مستحق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیئے گئے ہیں، انھیں میں ایک مولفۃ القلوب بھی ہیں۔ یہ مسلمان بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مسلم بھی، مسلمانوں میں وہ سب لوگ اس میں شامل ہو سکتے ہیں جنھوں نے جلد ہی اسلام قبول کیا ہو مگر ان کا دل ابھی تک اس پر اچھی طرح

جمانہ ہو یا تنگ حالی کی وجہ سے ان کا ایمان متزلزل ہو رہا ہو، یا ان کے ذریعہ اسلام کا کوئی بڑا کام انجام پا سکتا ہو۔ ایسے تمام لوگوں کی تالیفِ قلب اور تسلّی کے لیے زکوٰۃ سے مدد کی جا سکتی ہے، اسی طرح غیر مسلموں میں جو لوگ اسلام کی طرف مائل ہوں اور ان کی مالی امداد ان کے مزید میلان کا سبب ہو سکتی ہو تو ان کی بھی امداد زکوٰۃ کی رقم سے کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ان کے شر سے مسلمانوں کو بچانا ہو تو اس وقت بھی ان کو مالی مدد دے کر مسلمانوں کی جان و مال کی حفاظت کی جا سکتی ہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین کے دن ایسے ہی تقریباً ۳۰-۳۲ ممتاز نومسلموں اور غیر مسلموں کی مالِ غنیمت سے مدد کی تھی تاکہ اسلام کے خلاف ان کی زبان اور تگ و دو بند ہو جائے، مگر حضرت صدیقؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں حضرت عمرؓ کے مشورے سے مؤلفۃ القلوب کی مد بند کر دی جس پر عام صحابہؓ نے بھی کوئی اختلاف نہیں کیا۔[۲]

حضرت صدیقؓ کے اس طرزِ عمل سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ جس طرح انھوں نے قرآن اور سنت کے ایک متفقہ اور ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی، اسی طرح ہر حکومت یا اہلِ علم کو اس بات کا حق ہے کہ اگر وہ ضرورت سمجھے تو کسی بھی اسلامی حکم کو منسوخ یا اس میں ترمیم و تبدیلی کر سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں تھوڑا سا خلط مبحث ہو گیا ہے جس کی بنا پر یہ مسئلہ اُلجھ بھی گیا ہے اور قابلِ اعتراض بھی بن گیا ہے، وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین کے بعد مؤلفۃ القلوب کی جو عارضی مدد کی تھی، اس کو قرآن کے مستقل مصرف زکوٰۃ کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، حالانکہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤلفۃ القلوب کی جو کچھ مدد فرمائی تھی، وہ مدِ زکوٰۃ سے نہیں بلکہ خمس سے یعنی مالِ غنیمت کے اس حصے سے جس میں خدا نے آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے یہ اختیار دیا تھا کہ آپ اپنی صوابدید سے جس کارِ خیر میں چاہیں صرف کریں، چنانچہ آپ نے ضرورت سمجھی اس لیے اس مد سے ان کی مدد کی اور آپ کی وفات کے بعد یہ اختیار اور حق آپ کے جانشین اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے حضرت صدیقؓ و فاروقؓ کو منتقل

ہوا اور انھوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی اس لیے وہ مدد بند کردی، بہرحال حضرت صدیق رضؓ نے جن مولفۃ القلوب کی مدد بند کی تھی وہ انہی کی تھی جن کی آپ نے غزوۂ حنین میں خمس سے مدد کی تھی۔ قرآن کے بیان کردہ مصرف سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ کہیں سے ثابت ہے کہ آپ نے اس مصرف کو قیامت تک کے لیے ختم کر دیا ہو۔

پھر اس سلسلے میں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں جن ۳۰-۳۲ آدمیوں کو مدد دی تھی، ان میں سے کسی کو نہ دوبارہ آپ نے مدد دی، اور نہ ان کی مدد جاری رکھنے کی تاکید فرمائی۔ اور نہ خود ان لوگوں نے دوبارہ مدد طلب کرنے کی کوشش کی۔ ان میں دو مسلمان اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصین ایسے تھے جنھوں نے اس کو بناحینِ حیاتی حق سمجھ لیا تھا اور بار بار اس کو حاصل کرنے کی کوشش کی۔ حالانکہ یہ ایک وقتی مصلحت اور ہنگامی ضرورت کے تحت مدد دی گئی تھی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ان کو محض منقولہ اموال سونے، چاندی اور جانوروں کی شکل میں مدد دی تھی اور اب انھوں نے غیر منقولہ جائدادوں کا مطالبہ بھی شروع کر دیا تھا۔

غرض یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو حالات تھے ان کے پیش نظر آپ نے اسے ان کو مدد دینا ہی مناسب سمجھا اور حضرت صدیق رضؓ کے سامنے جو صورتِ حال تھی اس کے پیش نظر مدد بند کر دینا ہی انھوں نے مناسب سمجھا۔ اس سلسلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ عمل فرمایا بحیثیت نبی آپ کو خدا کی طرف سے اس کی اجازت تھی، اور صدیق رضؓ نے جو روش اختیار کی بحیثیت جانشین نبی ان کو بھی خدا کی طرف سے اس کی تھی۔ بہرحال ان میں سے کسی طرزِ عمل کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں ہے قیامت تک اسی طرح باقی رہے گا۔[۳] اس کی حیثیت بالکل ایسی ہے جس طرح حکومتیں کے وقت سیاسی پروپیگنڈے کے لیے ایک رقم مخصوص کر دیتی ہیں اور جب اس ت نہیں ہوتی وہ رقم اس مد کے بجائے دوسری مدوں میں خرچ کر دی جاتی ہے۔

دپر ذکر آچکا ہے کہ قرآن کے مقرر کردہ مصرف مولفۃ القلوب اور خمس سے جن لوگوں کو ہے کے طور پر عارضی مدد دی گئی تھی، ان دونوں کے آپس میں خلط ملط ہو جانے کی

وجہ سے یہ مسئلہ اُلجھ گیا ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے کہ حضرت صدیقؓ و فاروقؓ نے قرآن کے ایک صریح حکم میں تبدیلی کی۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ غلط مبحث کیسے ہوا اور یہ غلط فہمی کہاں سے پیدا ہوئی۔ اس کا بظاہر ایک ہی سبب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مصارف زکوٰۃ والی آیت میں جہاں مولفۃ القلوب کا ذکر ہے اس کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مثال کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کو پیش فرمادیا ہے جو آپ نے غزوہ حنین میں اختیار فرمایا تھا۔ اسی تفسیر کی بنا پر عام طور پر لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کو اس آیت کی تفسیر سمجھ لیا، اور حضرت صدیقؓ نے چونکہ اس کے خلاف طرزِ عمل اختیار فرمایا اس لیے اس کو کتاب وسنت کے خلاف سمجھ لیا، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل اور حضرت صدیق کی روش دونوں کا تعلق خمس سے تھا، زکوٰۃ سے ان کا تعلق سرے سے تھا ہی نہیں، چنانچہ امام رازی کی نکتہ رس نگاہ اس غلط مبحث اور تسامح کی طرف گئی اور انھوں نے واضح الفاظ میں لکھا کہ:

هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات ولا ادری لأی سبب ذكر ابن عباس رضی الله عنهما هذه القصة فی تفسير هذه الآية [4]	یہ عطیے جو حنین کے دن آپ نے دیئے تھے، ان کا تعلق زکوٰۃ سے قطعی نہیں ہے، نہیں معلوم کہ کس وجہ سے حضرت ابن عباسؓ نے اس قصہ کو اس آیت کی تفسیر میں ذکر کیا۔

غالباً حضرت ابن عباسؓ نے موقع و محل کی تفہیم کے لیے غزوۂ حنین کی مثال دے دی تھی تاکہ آسانی سے ذہن میں یہ بات آجائے کہ کون سا موقع محل ایسا ہے جس میں مدِ زکوٰۃ سے مولفۃ القلوب کو مدد دی جاسکتی ہے۔ مگر عام طور پر ان دونوں کو ایک ہی سلسلے کی چیز سمجھ لیا گیا، جس سے یہ اُلجھاؤ اور غلط فہمی پیدا ہوئی، اس لیے ضرورت ہے کہ ان دونوں کو علاحدہ علاحدہ کر کے پھر اس مسئلہ پر غور کیا جائے۔ راقم کے نزدیک ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ غزوۂ حنین کا واقعہ شوال ۸ھ میں پیش آیا، اور مصارف زکوٰۃ والی آیت کا نزول اس کے ڈیڑھ سال کے بعد یعنی ۹ھ میں ہوا، اس سے یہ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ

طرزِ عمل اس آیت کی تفسیر اسی وقت بن سکتا تھا، جب آپ آیت کے نزول کے بعد اسے اختیار فرماتے، یہ کیسے ممکن ہے کہ تفسیر پہلے ہو جائے اور آیت کا نزول بعد میں ہو۔

البتہ ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت صدیق و فاروق نے قرآن کے حکم میں نہ سہی سنت نبوی میں تو تبدیلی کی، مگر یہ سوال اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب آپ غزوۂ حنین کے بعد بھی ان لوگوں کو بطور تالیف قلب برابر مدد دیتے رہتے، یا ارشاد فرمایا ہوتا کہ ان کی امداد برابر جاری رکھی جائے، مگر کسی ضعیف سے ضعیف روایت سے بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ آپ نے عملاً یا قولاً اس کے جاری رکھنے کی تاکید فرمائی ہو، بلکہ اس کے برخلاف آپ نے غزوۂ حنین کے بعد انصار کے سامنے جو تقریر فرمائی تھی اس میں واضح طور پر فرما دیا تھا کہ ایک دینی مصلحت کی بنا پر وقتی اور عارضی طور پر ان کو یہ مدد دی گئی ہے نہ کہ مستقل۔

اگر حضرت صدیق اور حضرت فاروق نے دیئے ہوئے اختیار اور اس عارضی و وقتی مصلحت کے ختم ہو جانے پر اس امداد کو بند کر دیا تو اس میں کتاب و سنت کی مخالفت کہاں سے نکلی؟ بلکہ یہ طرزِ عمل تو حکم الٰہی اور منشاے نبوی کے بالکل مطابق معلوم ہوتا ہے۔

حضرت صدیق اور حضرت فاروق کے اس طرزِ عمل کو سمجھنے کے لیے ایک نظر اس گفتگو پر بھی ڈال لینی چاہیئے، جو حضرت عمرؓ اور ان دونوں آدمیوں کے درمیان ہوئی تھی، جو مدد طلب کرنے آئے تھے۔

ایک دن حضرت صدیق کے پاس اقرع بن حابس اور عینیہ بن حصین آئے اور یہ درخواست کی کہ ان کو فلاں قطعہ زمین عنایت کر دی جائے۔ آپ نے ان کو وہ قطعہ زمین دینا منظور کر لیا اور اس کے لیے ایک سرکاری دستاویز بھی لکھ دی۔ یہ دونوں آدمی غالباً تصدیق کے لیے یہ دستاویز لے کر حضرت عمرؓ کی خدمت میں آئے۔ حضرت عمرؓ نے وہ دستاویز پڑھی اور پڑھ کر اس کو چاک کر دیا۔ اس پر یہ لوگ بہت برافروختہ ہوئے اور حضرت عمر کو برا بھلا کہنا شروع کیا مگر حضرت عمرؓ نے نہایت ہی سنجیدگی سے ان سے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں تالیفِ قلب کے طور پر تم لوگوں کی مدد اس لیے کی تھی کہ اس وقت اسلام کمزور اور ہر طرف سے دشمنوں کے نرغے میں تھا مگر اب خدا تعالیٰ نے اپنے فضل سے اسلام

کو اس سے مستغنی کر دیا ہے (تو اب اس مدد کی بھی ضرورت نہیں ہے) تم لوگ جاؤ اور اپنی کوشش سے اپنی روزی کماؤ، خدا تعالیٰ تمھاری رعایت اس وقت تک نہیں کرے گا جب تک تم رعایتیں طلب کرتے رہو گے۔" ۵

اس گفتگو کے بعد یہ دونوں حضرت صدیق رضؓ کی خدمت میں آئے اور پورا واقعہ سُنایا۔ واقعہ سننے کے بعد آپ نے حضرت عمرؓ کے فیصلہ پر یہی نہیں کہ کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ جب ان لوگوں نے بطورِ طنز کہا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمرؓ تو آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ آیندہ وہی خلیفہ ہوں گے۔ جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ان کی تائید فرمائی۔

حضرت فاروق رضؓ کی اس گفتگو سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے یہ بات واضح کر دی کہ تالیفِ قلب کے طور پر جو مدد دی گئی تھی، یا آیندہ دی جائے گی وہ عارضی اور وقتی ہوگی، جب ضرورت سمجھی جائے گی، دی جائے گی، اور جب ضرورت نہ سمجھی جائے گی تو روک دی جائے گی۔ دوسرے آپ نے یہ تنبیہ کی کہ جن لوگوں کو اس مد سے مدد دی جائے، ان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنا مستقل حق سمجھ کر اسی کے اوپر تکیہ کر لیں، اگر وہ ایسا کریں گے تو خدائے تعالیٰ ان کو کبھی فارغ البال نہیں کرے گا، آپ نے اپنے آخری الفاظ سے ان لوگوں کی اس ذہنیت کی اصلاح فرمائی جو ان میں مفت خوری کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی، جس سے یہ خطرہ تھا کہ اسلامی مملکت کے اندر مستقل طور پر مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بھی ایسا طبقہ پیدا ہو جائے، جو ڈرا دھمکا کر اسلامی حکومت سے مدد لیتا رہے اور کسب و محنت سے بالکل بے نیاز ہو جائے یا ایمان و اسلام سے اپنا رشتہ صرف اس لیے جوڑے رکھے کہ اس سے اس کی مادّی منفعت وابستہ ہے۔

ان تفصیلات سے چند باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ مولفۃ القلوب کی امداد بند کرنے کا تعلق قرآن کے بیان کردہ مصرف سے نہیں بلکہ خمس سے تھا جس میں اسلامی حکومت کے سربراہ کو کتاب و سنت کی رو سے یہ اختیار ہے کہ وہ اپنی صواب دید سے جس جائز مصرف میں چاہے صرف کرے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد دینے کے بعد ہی عام مسلمانوں کے سامنے یہ واضح فرما دیا تھا کہ یہ مدد ایک وقتی دینی مصلحت کے تحت دی گئی تھی جس کے معنی یہ ہوئے کہ جب یہ مصلحت باقی نہ رہے گی، اس وقت یہ مدد ختم کی جا سکتی ہے، چنانچہ حضرت صدیقؓ و حضرت فاروقؓ نے اپنے زمانے میں اس کی ضرورت نہیں سمجھی اس لیے اسے بند کر دیا۔ اگر یہ مستقل مدد ہوتی تو آپ بار بار ان لوگوں کو عنایت فرماتے اور آئندہ کے لیے بھی اس کی تاکید فرما جاتے۔

۳۔ اسلامی حکومت میں کسی شخص کو جب تک وہ معذور نہ ہو، اس بات کی اجازت نہ دی جائے گی کہ وہ مستقل طور پر حکومت کی امداد پر تکیہ کرے اور کسب کی جدوجہد چھوڑ دے اس سے ایک بہت بڑے فتنے کا دروازہ کھل سکتا ہے چنانچہ جن دو آدمیوں کی مدد حضرت صدیقؓ نے بند کی تھی ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اموال سے مدد دی تھی۔ اس عارضی رعایت سے فائدہ اٹھا کر یہ لوگ غیر منقولہ جائدادیں طلب کرنے لگے تھے۔

۴۔ اشارۃً و کنایۃً بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضرت صدیقؓ یا حضرت فاروقؓ نے مستقلاً تالیف قلب کے مصرف یا خمس سے مولفۃ القلوب کی مدد بند کر دی ہو، بخلاف اس کے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ زبرقان شاعر اور عدی بن حاتم وغیرہ کو خود حضرت صدیقؓ نے اس مد سے مدد دی تھی۔

کیا اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی گنجایش باقی رہتی ہے کہ حضرت صدیق و حضرت فاروق نے کتاب یا سنت کے کسی ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی؟

یہاں پر ایک بات قرآن کے بیان کردہ مصارف کے سلسلے میں یہ بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ قرآن نے جن آٹھ مصارف میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر وقت اور ہر موقع پر لازماً ان تمام مصارف میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف ہی کیا جائے، بلکہ یہ ضرورت کے ماتحت صرف کیا جائے گا، ہو سکتا ہے کہ کسی وقت ایک ہی مصرف میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف کرنے کی ضرورت پیش آ جائے اور دوسرے مصرف میں صرف کرنے کی ضرورت ہی نہ ہو، بہر حال یہ امام اور مجلس شوریٰ کی صواب دید پر ہے، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جو مولفۃ

القلوب کے مصرف کو ہمیشہ باقی رکھنے کے قائل ہیں، وہ اپنے زمانے کا حال لکھتے ہیں:

العامل والمولفۃ قلوبھم مفقودان فی ھذا الزمان بقیت الاصناف الستۃ فالاولی صرفھا الی الستۃ واصالۃ یعتبر فی کل صنف منھا مثول علیہ لفظہ ان کان موجوداً	عاملین زکوٰۃ اور مولفۃ القلوب اس زمانے میں مفقود ہیں، صرف چھ قسم کے مستحقین باقی ہیں، اس لیے بہتر یہ ہے کہ انہی چھ قسموں میں زکوٰۃ کا روپیہ صرف کیا جائے اور یہی حال ان میں سے ہر مصرف کا ہے، یعنی جس مصرف کی ضرورت نہ ہوگی اس میں صرف نہ کیا جائے گا گویا ہر مصرف کے ساتھ یہ قید لگی ہوئی ہے کہ اگر وہ موجود ہوں۔"

قاضی ابوبکر بن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

ان قوی الاسلام زالوا وان احتیج الیھم اعطوا۔	اسلام جب قوی ہو تو مولفۃ القلوب کو مدد نہ دی جائے اور جب ضرورت ہوگی تو ان کو مدد دی جائے گی۔

ابو عبید القاسم ابن سلام نے کتاب الاموال میں ایک اور نکتہ پیدا کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ دیکھیے مولفۃ القلوب کی مدد کرتے ہوئے آپ نے ان سرداروں کو سودی رقمیں لینے کی اجازت نہیں دی بلکہ یہ فرمایا کہ تم صرف اپنا راس المال لے سکتے ہو۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ پہلی صورت میں کتاب وسنت کا کوئی حکم نہیں ٹوٹ رہا تھا اور دوسری صورت میں قرآن کا ایک حکم ٹوٹ رہا تھا اس لیے ایک طرف آپ نے ان کی مدد فرمائی اور دوسری طرف ان کی ہزاروں روپے کی سودی رقمیں سوخت کردیں۔ غرض یہ کہ اگر حضرت صدیقؓ یا حضرت عمرؓ نے اپنے زمانے میں قرآن کے بیان کردہ کسی مصرف میں روپیہ صرف کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی یا اس میں صرف کرنے کی ضرورت نہیں تھی تو ان کو اس بات کا اختیار تھا کہ وہ جس مصرف میں چاہتے صرف کرتے اس سے یہ نتیجہ قطعی نہیں نکالا جا سکتا کہ انھوں نے اس حکم ہی کو منسوخ کردیا۔

غرض یہ کہ یہاں نص صریح کے مقابلے میں اجتہاد کرنے نہ کرنے کا کوئی سوال سرے سے تھا ہی نہیں بلکہ کسی حکم کے نفاذ میں موقع محل کے استعمال کا تھا۔

عام الرمادہ

اس مسئلہ کے بارے میں ہمارے دوست لکھتے ہیں :

حضرت عمر کے عہد خلافت میں ایک دفعہ شدید قحط پڑا جسے تاریخ اسلام میں عام الرمادہ یعنی قحط کا سال کہتے ہیں۔ اس زمانے میں چوری کے دو جرائم ایسے ہوئے جن کی سزا قرآن میں متعین ہے اور "حدود" کے معاملے میں سب کو علم ہے کہ خلیفہ اور والی کو رد و بدل کا اختیار نہیں ہے ..... لیکن حضرت عمر نے اس سال تقاضائے وقت اور مصلحت کے پیش نظر چوری کی سزا قطع ید جو نص قطعی سے ثابت ہے جاری نہیں کی۔[9]

آگے چل کر ہمارے دوست نے تھوڑے تامل کے ساتھ یہ تسلیم کرلیا ہے کہ حضرت عمر نے ایسا اس حالت اضطرار کی وجہ سے کیا جو اس وقت پیدا ہوگئی تھی اور اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے مگر ہمیں ان کے آخری جملے سے اتفاق نہیں ہے۔

حضرت عمر نے ایک طرف اس اصول (ادرؤا الحدود بالشبھات) کو پیش نظر رکھا، دوسری طرف حالات کی وجہ سے جو مجبوری اور اضطرار کی کیفیت پیدا ہوگئی تھی اس کا بھی لحاظ کیا اور "قرآن کے مقابلے میں اپنا فیصلہ صادر فرمادیا" کہ ہم قحط سالی کے زمانے میں ہاتھ نہیں کاٹیں گے۔[1]

"قرآن کے مقابلے میں اپنا فیصلہ صادر فرمادیا" صرف اسی جملے کی بنا پر ہمیں اس مسئلہ کی قدرے تفصیل کرنی پڑ رہی ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر کے بارے میں یہ جملہ بہت سی غلط فہمیاں بھی پیدا کرسکتا ہے اور بعض نااہل لوگوں کو قرآنی احکام کے مقابلے میں اپنے اجتہادات پیش کرنے اور منوانے کا موقع بھی مل سکتا ہے، جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ مولفۃ القلوب کی طرح اس مسئلے میں بھی اجتہاد کے ذریعے کسی صریح نص کے بدلنے کا سوال ہی نہیں ہوتا بلکہ سوال کسی حکم کے موقع و محل کے لحاظ سے استعمال اور نفاذ کا ہے۔ اس سلسلے میں راقم نے اپنے مضمون عموم بلوی اور اجتہاد زمانہ "کے وقت تبدیلی احکام پر گفتگو کرتے ہوئے معارف ۱۹۶۴ء میں عرض کیا تھا" یہ اصولی بات

یاد رکھنی چاہیے کہ ہر حکم شریعت کے دو پہلو ہوتے ہیں ایک مثبت دوسرے منفی یا ایک حفظ ضرورت دوسرے نفی حرج اور اسلامی احکام کے نفاذ کے وقت دونوں پہلوؤں کا لحاظ کرنا ضروری ہے چنانچہ اسی وجہ سے ایک ہی چیز ایک وقت میں حلال اور جائز ہوتی ہے اور دوسرے وقت میں حرام اور ناجائز ہو جاتی ہے۔ کہیں تو اس پر مطلقاً عمل کیا جاتا ہے اور کہیں اس میں تخصیص اور تقیید سے کام لیا جاتا ہے مثلاً کشف عورت حرام ہے مگر علاج و معالجہ کی ضرورت کے تحت نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے۔ مردے کے ساتھ اعزاز و احترام کا معاملہ کرنا چاہیے لیکن فقہا نے لکھا ہے کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور گمان غالب ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک کیا جا سکتا ہے۔ اس کی روشنی میں پوسٹ مارٹم کے طریقے پر غور کیا جا سکتا ہے!! عرض صحابہ کے جن فیصلوں میں کچھ لوگوں کو تضاد یا قرآنی احکام کے خلاف فیصلہ دینا نظر آتا ہے وہ حقیقت میں اسی اصول کے پیش نظر ہے۔ تفصیل کے لیے راقم کا مضمون عموم بلوی اور فساد زمانہ شائع کردہ معارف جولائی اگست ۱۹۶۴ء دیکھنا چاہیے۔

عام الرمادہ کے وقت ایک طرف اجرائے حدود کا حکم تھا دوسری طرف انسطرار والی آیت تھی۔ اب ان کے نفاذ میں موقع و محل کے لحاظ سے حضرت عمر نے یہ طرز عمل اختیار کیا۔ یہاں اجتہاد کا نہیں انتخاب کا سوال تھا۔

اس اصولی بات کے بعد عام الرمادہ کی تفصیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ عبدالحلیم صاحب نے جتنی تفصیل کر دی ہے وہ کافی ہے۔

مفتوحہ علاقے کی زمینوں کی تقسیم کا مسئلہ

ہمارے دوست نے تیسرے نمبر پر مفتوحہ زمینوں کی تقسیم کے مسئلے کو لیا ہے۔ مذکورہ بالا دو مسئلوں کی طرح اسے بھی انھوں نے نصوص کے مقابلے میں حضرت عمر کے اجتہاد کرنے کی مثال ہی میں پیش کیا ہے۔ حالانکہ بات بالکل دوسری ہے۔ اپنے خیال کی تائید میں انھوں نے آخر میں امام ابو یوسف کی یہ رائے نقل کی ہے۔

"امام ابو یوسف نے حضرت عمر کے اس اجتہاد کو بعد کی خیر و برکت کا بڑا ذریعہ بتایا ہے" یہ کتاب الخراج میں ہمیں امام ابو یوسف کی یہ رائے کہیں نہیں ملی۔ غالباً مضمون نگار نے ان واقعات کی تفصیل کی روشنی میں خود اجتہاد کر کے یہ نتیجہ نکال لیا ہے یا وہ عبارت کا مفہوم نہیں سمجھ سکے ہیں۔ اس کے برخلاف امام ابو یوسف نے سارے واقعات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

حضرت عمر نے فاتحین کے درمیان زمین کی تقسیم کو جو روک دیا تو ان کے اس اقدام کا سبب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس مسئلے کی جو تفصیل کی ہے اس کو اس نے اپنی توفیق سے ان کے دل میں بٹھا دیا اور ان کے سامنے اسے روشن کر دیا اور اس میں سارے مسلمانوں کی بھلائی تھی۔

غور فرمائیے کہ اس عبارت میں حضرت عمر کے اجتہاد کرنے کا سرے سے کوئی ذکر نہیں ہے مگر اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں اسے امام ابو یوسف کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

قرآن پاک میں اس مسئلہ کی جو تفصیلات ہیں جس کی طرف امام ابو یوسف نے اشارہ کیا ہے۔ اس تفصیل ہم بھی کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ہمارے دوست نے جو تفصیل کی ہے اس سے اس مسئلہ کا ہر پہلو سامنے نہیں آتا۔

سوادِ عراق کا بندوبست

سوادِ عراق کی زمینوں کا جو بندوبست حضرت عمرؓ نے کیا تھا، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بندوبست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کے بالکل خلاف ہے جو آپ نے خیبر میں اختیار فرمایا تھا، اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مصلحت متقاضی ہو تو ہر صاحبِ امر کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے جس ثابت شدہ اسلامی حکم کو چاہے بدل دے۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلے اور اسوۂ نبوی میں ان ہی لوگوں کو تخالف اور تضادِ نظر آتا ہے جو اس مسئلہ پر سرسری اور سطحی نگاہ ڈالتے ہیں، مگر جو اہلِ علم فئے و غنیمت کے سلسلے میں قرآن کی مفصل ہدایات اور اسوۂ نبوی کے ہر پہلو پر نظر رکھتے ہیں وہ کبھی یہ کہنے کی جرأت نہیں

کرسکتے کہ سواد عراق کی زمینوں کے بند وبست میں حضرت عمرؓ نے اپنے ذاتی اجتہاد کو قرآن کی ہدایات یا اسوۂ نبوی پر ترجیح دی۔

حضرت عمرؓ کے طرزِ عمل کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ فے وغنیمت کے اموال وجائداد کی تقسیم کے سلسلے میں قرآن نے جو ہدایات دی ہیں اور ان کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا ہے، ان پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ ہم اختصار کے ساتھ ان کو پیش کرتے ہیں۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں

فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئیں وہ دو طرح کی تھیں، ایک منقولہ اموال مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ دوسرے غیر منقولہ جائدادیں، جیسے زمین، مکان وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی

منقولہ اموال میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طرزِ عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس ۵/۱ نکلوانے کے بعد بقیہ ۵/۴ کو ضرورت و خدمت کے لحاظ سے فوجیوں میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ یہ طرزِ عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعے حاصل ہوتے تھے جیسا کہ غزوۂ بدر میں ہوا لیکن جو منقولہ اموال صلح و معاہدہ یا بطور ٹیکس آپ کے پاس آتے تھے، اس میں خمس نہیں نکالا جاتا تھا، بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرما دیتے تھے، اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت و خدمت کا لحاظ فرماتے تھے۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا، قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس سے کچھ اپنے اور اپنے اہل وعیال کے کفاف کے لیے لے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربیٰ یتامیٰ اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے۔ اس سلسلے میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آئے گا۔

غیر منقولہ جائدادوں میں آپ کا طرزِ عمل

منقولہ اموال میں تو آپ کا طرزِ عمل ہمیشہ یہی رہا، مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپ کا طرزِ عمل حالات و مصالح کے پیشِ نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا، کبھی آپ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا، کبھی مفادِ عامہ کی خاطر اسے حکومت کی ملکیت قرار دیا، کسی جائداد کے بعض حصّے کو تقسیم کیا اور بعض کو اپنے اور اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لیے مخصوص فرما لیا، کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کے لیے خاص فرما دیا، غرض ضرورت اور مصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپ کو انصارؓ نے دی تھی۔ جس کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورت مند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لیے عنایت فرمایا کرتے تھے۔ اس کے بعد ایک اہل کتاب صحابی مخیرقؓ نے غزوۂ احد کے دن آپ کو اپنے چھ ذاتی باغات ہبہ کر دیئے تھے[13] جن کی آمدنی کو آپ نے عام مسلمانوں کے لیے وقف فرما دیا تھا۔[14] اس کے بعد یہودِ مدینہ کے مشہور قبیلہ بنو نضیر کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضے میں آئی، اسی موقع پر سورۂ حشر کا نزول ہوا اور اس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات دی گئیں۔ خاص طور پر بنو نضیر کی جائداد کے بارے میں آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں۔ چنانچہ آپ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم فرما دیا اور ایک حصّے کو ازواجِ مطہرات اہل بیت اور اپنی کفالت کے لیے مخصوص فرما لیا۔ جو حصّہ اپنے اہل و عیال کے لیے مخصوص فرمایا تھا، اس کی آمدنی سے صرف بقدرِ کفاف ازواجِ مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے، بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف ہوتی تھی۔ مورخین کے الفاظ ہیں:

> بنو نضیر کی ساری جائداد آپ کی ان دینی و دنیاوی ضروریات کے لیے مخصوص تھی جو آپ کو پیش آتی رہتی تھیں۔[15]

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپ کے قبضے میں آئی خمس نکالنے کے بعد اس کو آپ نے تمام مسلمانوں میں تقسیم کر دیا، فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ:

ان جائدادوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں میں حصے کے مطابق تقسیم کر دیا۔[۱۲]

خیبر کی جائداد

اب تک مسلمانوں کو جتنی جائدادیں ملی تھیں ان میں سے بڑی جائداد خیبر میں ملی، خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے اور بعض مورخین نے لکھا بھی ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے، بلکہ خیبر کے ...... منقولہ اموال کی تقسیم تو اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپ فرمایا کرتے تھے اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد پوری جائداد ۳۶ حصوں میں تقسیم کر دی گئی، جن میں سے اٹھارہ حصے دینی و سیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کر لیے گئے بقیہ اٹھارہ حصوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا۔

ابوداؤد اور فتح البلدان میں ہے کہ:

"خیبر کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا گیا، اٹھارہ حصے ان ضروریات کے لیے مخصوص کر لیے گئے جو آپ کو اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پیش آتی تھیں۔ مثلاً لوگوں کی نگہداشت، حادثات اور وفود کے اخراجات وغیرہ اور بقیہ اٹھارہ حصے مسلمانوں میں حصے کے مطابق تقسیم کر دیئے گئے۔"[۱۷]

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی آراضی آپ کے قبضے میں آئیں۔ فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپ کی ذاتی ملکیت تھی، مگر یہ صحیح نہیں ہے، چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی، اس لیے آپ نے اس میں سے کسی مخصوص مسلمان کو کوئی حصہ نہیں دیا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپ نے اس کو اپنے قبضے و نگرانی میں رکھا، مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

"جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپ مسافروں مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔"[۱۸]

فدک و خیبر کے بعد مکہ فتح ہوا، مکہ کے بعد طائف و حنین قبضہ میں آئے، مگر ان سب کے لیے مسلمانوں کو باقاعدہ جنگ کرنا پڑی بلکہ حنین و طائف میں تو جان و مال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی، مگر ان تینوں جگہوں میں سے کسی جگہ کی زمین آپ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی۔ مکہ میں صرف مہاجرین کو اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ کرلیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑ کر چلے گئے تھے اور جن پر کفار نے قبضہ کرلیا تھا۔ طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس پر آپ نے باقاعدہ فتح کر کے قبضہ فرمایا ہو۔

منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزِ عمل آپ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا ہے اس کی روشنی میں آپ حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو دیکھیے جو انھوں نے سوادِ عراق کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا، کیا حضرت عمرؓ نے سواد عراق میں بالکل وہی طرز عمل اختیار نہیں کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخریق کے باغات، بنو نضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین اور فدک و وادی القریٰ کی آراضی اور مکہ و طائف کے مملوکات میں اختیار فرمایا تھا۔ آپ نے بنو قریظہ کی زمین و باغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو بھی مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ بنو قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو آپ نے صرف مہاجرین ہی میں تقسیم کیا تھا۔ انصار میں صرف تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا۔ غرض یہ کہ غیر منقولہ جائداد کی آپ نے جو بھی تقسیم فرمائی وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازماً فوجیوں کا حق تھا، بلکہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ نے ان کی تقسیم فرمائی۔ جس کی قرآن کی ہدایت سے آپ کو اجازت تھی۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے، اس کا تعلق تمام تر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل سے ہے جو آپ نے فے وغنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے غیر منقولہ جائدادوں میں مختلف طرزِ عمل کیوں اختیار فرمایا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت و اجازت

سے کیا۔

فے و غنیمت کے سلسلے میں قرآن نے ابتدا ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات آتارنے کی کوشش کی کہ یہ مالِ غنیمت محض تمھاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ و انعام ہے چنانچہ پہلی بار غزوۂ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

یسئلونک عن الانفال قل الانفال للّٰہ و للرسول	تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہدو کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ تنبیہیں کی گئیں، اس کے بعد کچھ اور احکام دیئے گئے۔ پھر اس کا مصرف بتایا گیا۔

"جان لو کہ جو مالِ غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہے اور اس میں قرابت داروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے"۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ۱/۵ کا مصرف تو بتا دیا گیا مگر بقیہ ۴/۵ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی۔ اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ۴/۵ حصہ بہرصورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا۔ اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اسوہ سے جو اس کی تعیین و تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام لیا جائے گا۔ غزوۂ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور ان ہی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرما دیا تھا۔ غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوۂ بدر کے دو سال بعد یعنی ۴ھ میں بنو نضیر کی جلاوطنی کے وقت نازل ہوا۔

"جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے اس کیلیے تم نے نہ تو گھوڑے

دوڑائے اور نہ اونٹ، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے غالب کر دیتا ہے۔ اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔"

یہ خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتا کر کہ یہ غلبہ و اقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسولوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبے کے نتیجے میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا، بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے۔ اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کرتا ہے۔ اس لیے اس کا مصرف اپنی صواب دید سے وہی مقرر کرے گا۔ چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لیے نازل ہوئیں۔ جن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائداد ہاتھ آئے گی، وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا۔

"جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوا دیا ہے، اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے، قرابت داروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں کا اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولت مندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگے جو کچھ رسول تم کو دیں وہ لے لو اور جس چیز سے تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس بارے میں اللہ سے ڈرو، اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔" (سورہ حشر)

اس کے بعد فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر انصار کا، پھر اس کے بعد آئندہ آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی۔ والذین جاؤا من بعدھم اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے، ان کا حق بھی اس میں ہے۔

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔ ایک "کیلا یکون دولۃ بین الأغنیاء منکم" دوسرا "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" اور تیسرا جملہ "والذین جاؤا من بعدھم"

پہلے جلسے میں تنبیہ کی گئی کہ ان کے اموال کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلے جائیں اور ان ہی میں گردش کرتے رہیں اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم رہ جائیں، پھر دوسرے جلسے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح بھی کر دیں، اس پر سب کو راضی ہوجانا چاہیے کیونکہ اسلامی حکومت کے سربراہ اور بحیثیت نبی آپ کو یہ حق ہے کہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپ جس طرح چاہیں اس کو تقسیم کریں، تیسرے جلسے میں پھر یہ بات واضح کردی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے، بلکہ قیامت تک اسلامی مملکت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں، ان سب کا حق اس میں ہے۔

ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہوچکا ہے۔ اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا طرز عمل کو سامنے رکھ کر حضرت عمرؓ کے تنہا نہیں بلکہ تمام قابلِ ذکر صحابہ کے فیصلہ پر ایک نظر ڈالیے۔

عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عرب سواد کہا کرتے تھے[19]۔ وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہوچکے تھے اور ان میں سے کسی علاقے کو آپ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا تھا، مگر جب یہ سب سے زیادہ زرخیز علاقہ فتح ہوا تو صحابہ کی طرف سے اس کی تقسیم کا مطالبہ ہوا، مگر حضرت عمرؓ نے اس کی تقسیم سے انکار کیا، لیکن جب ان کا اصرار بہت بڑھا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کرلیا جائے، ان کی جیسی رائے ہوگی ویسے ہی عمل کیا جائے گا۔ چونکہ اس مسئلہ کا ہر پہلو سب کے سامنے نہیں تھا اس لیے انھوں نے مشورہ کیا۔ اس مشورہ کا مقصد نص صریح میں تبدیلی نہیں تھا چنانچہ ان کے تقریر سے خود ہی اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ آپ نے سب کو جمع کرکے یہ تقریر کی۔ حمد و ثنا کے بعد فرمایا:

"میں نے آپ لوگوں کو اس لیے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے، اس میں آپ میری مدد کریں، اس لیے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی

ہوں، آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے، اس فیصلے میں آپ یہ نہ دیکھیے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے موافقت کی ہے، میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں، آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کر دے گی، میں جو کچھ کہوں گا، اس کا مقصود اظہار حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں ہوگا۔) اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا کہ:

آپ لوگوں نے سُنا ہوگا کہ جو لوگ سواد عراق کی تقسیم کے حامی ہیں، ان کا خیال ہے کہ میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں، حالانکہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر کوئی ظلم کروں، اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کی ملکیت ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو یہ البتہ میری شقاوت اور میری بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے، اگر میں نے کسریٰ کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آیندہ کوئی حصہ فتح نہ کیا جا سکے گا (کیونکہ اس کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے) اس لیے میری رائے ہے کہ تمام آراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے، اور ان کے اوپر جزیہ و خراج عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں، معصوم بچوں اور آیندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لیے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو ہر وقت وہاں پڑی رہے، کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لیے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے، اگر میں یہ سرزمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا۔ ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا کہ:

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے۔ پھر انھوں نے سورۂ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جا چکی ہیں۔ پہلی آیت "وما افاء اللہ علی رسولہ منھم" پڑھنے کے بعد فرمایا کہ یہ بنو نضیر کے بارے

میں نازل ہوئی اور آگے والی آیت "ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ" آیندہ فتح ہونے والی تمام بستیوں کے لیے ہے، اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا، پھر ان ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا، پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا، بلکہ آخر میں یہ کہا کہ "والذین جاؤا من بعدھم" ان کے بعد جو آئیں۔

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کرنے کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا کہ

" اس آیت سے ان تمام لوگوں کا حق بھی ثابت ہوتا ہے جو آیندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم صرف ان موجودہ فوجیوں میں اسے کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں، ان کو کیسے محروم کر دیں[20]"

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ لو قسمتھا بینھم فصارت دولۃ بین الاغنیاء منکم اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولتمندوں کی جاگیر بن کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا۔

اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا۔ پھر حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے، جو لوگ اس کے خلاف رائے دے رہے تھے ان کے سامنے غالباً وہ طرز عمل تھا جو آپ نے عموماً اموال منقولہ میں اختیار فرمایا تھا مگر حضرت عمر کی اس جامع تقریر کے بعد اس مسئلہ کا ہر پہلو سامنے آگیا اس لیے سارے صحابہ نے اس سے اتفاق کر لیا[21]

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس طرز عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر مختلف طرز عمل اختیار فرمایا تھا، ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے ہی

کی وجہ سے تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا، اس لیے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کر دی جائے تاکہ پھر کسی کو چون وچرا کی گنجائش باقی نہ رہے اور حضرت عمرؓ نے یہی کہا۔

حوالہ جات:

۱۔ اسلام اور عصر جدید، اپریل ۱۹۷۵ء۔ صحابہ کا اجتہاد۔
۲۔ ابن ہشام ج ۲۔ ذکر غزوۂ حنین۔
۳۔ المدخل الفقہی العام ج ۱۔ ص ۱۳۶
۴۔ تفسیر امام رازی تفسیر سورۂ توبہ آیت ہذا سورہ توبہ۔
۵۔ تفسیر روح المعانی تفسیر آیت ہذا۔ سورۂ توبہ۔
۶۔ تفسیر البحر المحیط ج ۵۔ ص ۵۰
۷۔ احکام القرآن ابوبکر بن عربی ج ۱۔ ص ۳۵۵
۸۔ کتاب الاموال ذکر بنو ثقیف وطائف۔ ص ۱۹۳۔۱۹۴۔
۹۔ اسلام اور عصر جدید۔ اپریل ۱۹۷۵ء
۱۰۔ " " " " "
۱۱۔ معارف جولائی اگست ۱۹۶۴ء
۱۲۔ اسلام اور عصر جدید۔ اپریل ۱۹۷۵ء
۱۳۔ کتاب الخراج ص ۲۷ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۲ھ
۱۴۔ بخاری۔ ص ۳۸۵۔ ج ۱۔ باب فضل المنیحۃ ابن ہشام ج ۱۔ ص ۵۱۸ ذکر بنو نضیر ان کے عطیے کے بارے میں ابن ہشام نے لکھا ہے فعامۃ صدقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ منہا۔
۱۵۔ زرقانی ج ۲۔ ص ۱۹۵ بعض روایتوں میں یہ آتا ہے کہ یہ خالص آپ نے اپنے لیے مخصوص

کر لیا تھا مگر دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ دونوں کا مقصود اس پر آپکی بحیثیت نبی تصرف دکھانا ہے۔

۱۶ - ایضاً

۱۷ - ابوداؤد غزوۂ نصیر و فتوح البلدان لما نیویہ من الحقوق سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپ کے لیے خاص کرنے کا مطلب کیا ہے۔

۱۸ - فتوح البلدان۔ ص ۳۶

۱۹ - ان آیات کی تشریح امام ابوبکر جصاص نے جو کی ہے، اسے ملاحظہ کیجیے۔ سورہ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاصول سوی الارضین و فی الارضین اذا اختار الامام ذالک پھر سورہ حشر کی آیات کے بارے میں لکھتے ہیں،

> اللہ تعالیٰ نے جو زمینیں رسول کو اپنے فضل سے دی ہیں تو اس میں رسول کو حق تھا کہ وہ چاہیں تو ان کے مالکوں کے پاس چھوڑ دیں اور اس جگہ رسول کے ذکر کا مطلب یہی ہے کہ اس کا معاملہ ان کے سپرد ہے وہ جس جگہ اور جن لوگوں پر مناسب سمجھیں خرچ کریں۔

۲۰ - کتاب الخراج

۲۱ - احکام القرآن

تبصرہ

(تبصرے کے لیے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

سید شاہ امین الدین علی اعلیٰ: حیات اور کارنامے

مصنف: ڈاکٹر حسینی شاہد

تقطیع: ۱۸×۲۲/۸ صفحات ۶۲۴- کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ- جلد مضبوط- سرورق حسین وجمیل- متعدد فوٹو تصاویر سے مزین-

قیمت: تیس روپے

ملنے کا پتہ: انجمن ترقی اُردو- آندھرا پردیش- حمایت نگر- حیدرآباد

پہلی صدی ہجری کے اواخر میں صحرائے سندھ میں مسلم عرب فاتحین نے اپنے علم لہرائے اور اس سے بھی کچھ پہلے جنوبی ہند میں عرب تاجروں کے ذریعہ اسلام کا پیغام امن ومحبت پہنچا۔ اس کے بعد پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں غزنویوں نے ملتان وپنجاب کے علاقوں میں اپنا اقتدار قائم کیا اور چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں غوریوں نے ان کو شکست دے کر نہ صرف ملتان وپنجاب پر قبضہ کیا بلکہ قلب ہندوستان میں پہنچ کر دہلی کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ موخرالذکر دونوں فاتح قومیں فارسی بولنے والی تھیں۔ یہ سب فاتح اقوام ہندوستانیوں کے ساتھ گھل مل گئیں۔ دسویں صدی ہجری میں جب بابر اور اس کے جانشینوں نے ہندوستان

میں اپنی بساط اقتدار بچھائی تو عربی و فارسی کے ساتھ ساتھ ترکی سے بھی ہندوستانیوں کے کان آشنا ہوئے۔ اس طرح عربی، فارسی اور ترکی بولنے والی قوموں کے ہندوستانی اقوام کے اختلاط سے ایک نئی زبان کی داغ بیل پڑنے لگی جو پہلے گجری، دکنی، ریختہ پھر اُردو کے نام سے موسوم ہوئی۔

اس سے ظاہر ہے کہ اُردو زبان کی پیدائش گاہ مختلف صوبے تھے۔ پھر بعد میں اس کا مرکز سلطنت مغلیہ کا دار الحکومت ہونے کی وجہ سے دہلی بنا۔ جہاں اس نے منزلِ شباب میں قدم رکھا۔

تاہم دکن کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ سب سے پہلے ریختہ میں نثر و نظم کی تصنیفات کی وہیں سے ابتدا ہوئی۔ خود میر تقی میر نے اس کا اعتراف کیا ہے:

خوگر نہیں کچھ یوں ہی ہم اپنی ریختہ گوئی کے
معشوق جو تھا اپنا باشندہ دکن کا تھا

دکن میں نویں صدی ہجری میں اُردو نظم و نثر کا آغاز ہوا۔ اور اس کا سہرا وہاں کے فقرا، و صوفیا، کے سر بندھا۔ حضرت سید محمد بندہ نواز گیسو دراز (م ۸۲۶ھ) نے معراج العاشقین کے نام سے تصوف پر اپنا مشہور رسالہ لکھا۔ حضرت، حضرت سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین دہلویؒ کے جانشین، حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے خلیفہ تھے۔ اس کے بعد انہی کے سلسلے کے بزرگوں شمس العشاق میراں جی اور ان کے فرزند شاہ برہان الدین جانم اور ان کے فرزند شاہ امین الدین علی اعلیٰ نے اپنی صوفیانہ نظم و نثر سے گلستانِ اُردو کی آبیاری کی۔ بقولِ مصنف "دکھنی زبان کے صوفیانہ ادب کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا بیش و کم تین چوتھائی حصہ خانوادۂ امینیہ کے مصنفین کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔" اس خانوادے کی جس شخصیت نے سب سے زیادہ دکھنی زبان و ادب کو متاثر کیا وہ حضرت امین الدین ہی ہیں۔ یہ کتاب انہی کے حالات اور کارنامہائے زندگی پر مشتمل ہے۔ تاریخ، تذکرہ اور تصوف کی سیکڑوں کتابوں میں شاہ صاحب کا ذکر موجود ہے مگر فاضل مصنف کو بھی دوسرے بزرگوں کے تذکرہ نگاروں کی طرح یہی شکایت ہے کہ خوارق و کرامات سے ہٹ کر زندگی

کے حقیقی پہلوؤں سے متعلق ان کو بہ مشکل مواد ملا ہے اور انھوں نے دانہ دانہ جمع کرکے یہ خرمن تیار کیا ہے۔

جناب مصنف کا اصل موضوع زبان و ادب ہے مگر حضرت امین کے ادبی کارناموں کو اجاگر کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ان کے مخصوص تصوف کا بھی جائزہ لیا جاتا اور اس کے تفردات پر روشنی ڈالی جاتی۔ بقولِ مصنّف "جب تک حضرت امین کے تصوّف سے واقفیت بہم نہ پہنچائی جاتی اس وقت تک ان کے رسائل کے متن کو سمجھا نہیں جا سکتا تھا اور جب تک متن کو سمجھا نہیں جاتا اس وقت تک ان کی ادبی و لسانی خدمات کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا"۔ اس لیے اس کتاب میں حضرت امین کی زندگی اور ان کے کارناموں پر اصلاً ادبی و لسانی حیثیت سے اور ضمناً صوفیانہ پہلو سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

کتاب کو چھ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ باب اول کا عنوان ہے "سیاسی سماجی اور تہذیبی پس منظر"۔ اس باب میں دکن کی سیاسی اور سماجی تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہے خصوصاً عادل شاہی خاندان کے فرماں رواؤں کے زمانہ میں جن کا دارالحکومت بیجاپور تھا جو حضرت امین کا بھی مولد و مسکن تھا، وہاں کی علمی ترقی، اقتصادی خوشحالی اور سماجی و روحانی سرگرمیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس ماحول میں دکھنی اردو جو درجہ بدرجہ ترقی کی منزلیں طے کر رہی تھی اس کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔

دوسرے باب میں حضرت امین اور ان کے والد بزرگوار سید برہان الدین جانم اور جدامجد شمس العشاق میراں جی کے حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ موخرالذکر دونوں بزرگ بھی اپنے زمانے کی صاحب علم و عرفان شخصیت تھے اور ان کے دم سے اہلِ دکن کو بڑا فیض پہنچا ہے۔ افسوس ہے کہ اس باب میں مصنف کی انتہائی کوشش کے باوجود بہت مختصر حالات مل سکے۔ جو کچھ ملے وہ بیشتر خوارق و کرامات پر مشتمل ہیں۔ موجودہ مواد پر ہی مصنف نے اپنی پوری صلاحیت تحقیق و تنقید صرف کر دی ہے۔ چنانچہ حضرت امین کا نام مختلف سوابق و لواحق کے ساتھ ۵۳ ماخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت میراں جی کے نسب کے سلسلے میں اس بحث پر کہ وہ نسباً سید تھے یا مغل، پوری داد تحقیق دی گئی ہے

اوران کے سنہ وفات کے سلسلہ میں اختلافات کا ذکراوراس پر تنقید میں تیرہ صفحات صرف کیے گئے ہیں۔ شاہ برہان الدین جانم کے سنہ وفات کے سلسلے میں بھی تحقیق کا حق ادا کیا گیا ہے۔

صاحب تذکرہ سید شاہ امین الدین علی اعلیٰ کے حالات زندگی، جو ایک غیر معلوم مصنف کی مثنوی "امین نامہ" کے حوالے سے درج کیے گئے ہیں، تحقیق و تنقید کے حدود سے ماوراء ہیں۔ خود فاضل مصنف لکھتے ہیں: "امین الدین علی اعلیٰ کے حالاتِ زندگی خوارق و کرامات کی آب و تاب کی وجہ سے کچھ ایسے دھندلا گئے ہیں کہ پیدایش سے موت تک کوئی بات وثوق کے ساتھ کہنی مشکل ہو جاتی ہے۔" (ص ۱۱۶) یہاں مناسب ہوگا کہ چند مناظر پیش کر دیئے جائیں۔

"ابھی حضرت شکم مادر ہی میں تھے کہ حضرت خواجہ بندہ نوازؒ نے عالم رویا میں ان کے والد بزرگوار کو خبر دی کہ ان کے ہاں ایک فرزند پیدا ہونے والا ہے جو ایک ولی عظیم ہوگا۔ شاہ برہان الدین جانم (والد بزرگوار) نے لاعلمی کا اظہار کیا تو

یکایک شکم میں سوں بولے امین　　　کہ میں ہوں خدا کا ولی العظیم
محمد کی مجلس میں حاضر ہوں میں　　　علی کی ولایت میں ناظر ہوں میں (ص ۱۱۷)

ابھی حمل کا ساتواں مہینہ ہی تھا کہ شاہ برہان الدین کو خدا کا حکم ہوا کہ تمھارے ہاں جو گنج اسرار ہے امین کو سونپ دو۔ شاہ برہان نے اپنے خلفا کو طلب کیا اور اپنے سینے میں جو کچھ اسرار و رموز محفوظ تھے ان کے سامنے ہونے والے بچے کو سونپ دیئے اور اسی روز عالم لاہوت کو رحلت فرمائی۔" (ص ۱۱۸)

"مشہور ہے کہ آپ پر ہر وقت جذب و سرمستی کی کیفیت طاری رہتی تھی۔ میل جول کو پسند نہیں فرماتے تھے اور ہفتوں بلکہ مہینوں اپنے حجرے سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ جب کچھ افاقہ ہوتا اور کمرہ سے باہر تشریف لاتے تو جو لوگ حاضر ہوتے سجدہ میں گر پڑتے اور سجدہ سے اُٹھنے کے بعد بھی نظریں نیچی کیے رہتے۔ اس لیے کہ آپ کی نظر میں وہ جلال ہوتا کہ اس کی تاب نہ لا سکتے تھے۔ مشہور ہے کہ آپ کے حجرے کے سامنے مٹکوں میں پانی

بھرا ہوتا تھا۔ آپ حجرے سے برآمد ہوتے ہی اس پانی پر نظر ڈالتے تھے جو کھولنے لگتا تھا۔ اس کے بعد اہلِ محفل کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔" (ص ۱۳۴)

"ایک بزرگ سید محمد بخاریؒ ہوئے ہیں وہ حافظ اور قاری تھے اور لوگ ان کا بڑا احترام کرتے تھے۔ انھوں نے حضرت امین کو کہلا بھیجا کہ آپ عبادت سے تغافل کیوں برتتے ہیں۔ آیئے نمازِ جمعہ ایک ساتھ ادا کریں۔ حضرت نے انھیں کہلا بھیجا کہ دیر نہ کیجیے فوراً چلے آیئے اور خود تالاب پر مصلّیٰ بچھا کر نماز کے لیے کھڑے ہوگئے۔ سید بخاری کو اس واقعہ کی اطلاع ملی [illegible] ن ہوگئے۔ تب حضرت امین نے اپنے خلیفہ سید خداوند کو طلب کیا جو مقرب خاص زبردست عالم اور روشن ضمیر بزرگ تھے اور کہا کہ سید صاحب کی خدمت میں جاکر ہمارا سلام پہنچاؤ اور پھر جو کچھ ہم کہتے ہیں اسے تفصیل کے ساتھ بیان کرو۔

[illegible] میں یوں ہے   عبادت کہتے [illegible] توجہ کا ہے
عبادت ہے ظاہر کی صوم و صلوٰۃ   سمجھنا ہے باطن میں ذات و صفات
[illegible] سمجھنا ازل   کھڑے گا آدمی توجہ حق کا وصل
نبی نے دیکھو کھول کر سب کہے   عبادت خدا کا تو نوعان ہے
کئے یک حقیقت ہے دوسرا مجاز   ولیاں کا ہے باطن میں روزہ نماز (ص ۱۴۰)

باب سوم میں حضرت امین اور ان کے خانوادے کے نظامِ تصوّف پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ نظامِ تصوّف دوسرے خانوادوں کے نظام کے برخلاف ہندو فلسفہ کی بنیادوں پر قائم ہے۔ مصنّف فاضل نے اس کی مخصوص اصطلاحات اور ان کے معانی اور مفاہیم کو بڑی خوبی سے نقشے کھینچ کھینچ کر واضح کیا ہے۔ حضرت امین نے اس سلسلے میں جو اجتہادات و تفردات کیے ان پر بھی روشنی ڈالی ہے اور حق یہ ہے کہ اس باب میں تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔

کتاب کا باب چہارم و پنجم حضرت امین علی اعلیٰ کی تصنیفاتِ نظم و نثر پر مشتمل ہے۔ ان ابواب میں ہر ہر تصنیف کو موضوعِ فکر و بحث بنا کر اس پر سیر حاصل تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس کے مخطوطات یا مطبوعات جن جن کتب خانوں میں ملتے ہیں ان کی تفصیل بیان کی گئی ہے

ان نسخوں کے فرق و اختلافات کو واضح کیا گیا ہے۔ الحاقات اور اغلاط کی نشاندہی کی گئی ہے۔ جن رسائل کا انتساب مشتبہ یا غلط قرار دیا ہے اس کے شواہد و قرائن بیان کیے ہیں اور اس سلسلے میں بڑی دقیقہ سنجی و ژرف نگاہی سے کام لیا گیا ہے۔ ہر رسالے کے بعض اہم منتخبات درج کر کے ان کے مطالب و مفاہیم کو واضح کیا گیا ہے۔ اس طرح حضرت امین کے نظامِ تصوف اور ان کے بیان کردہ صوفیانہ حقائق کا ایک مختصر خاکہ نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے اور ان کے دل نشین اندازِ تعبیر و تفہیم کی بھی تصویر کھنچ جاتی ہے نیز دکھنی اُردو کی منازلِ ارتقا کے مدارج واضح ہو جاتے ہیں۔

پانچواں باب مطالعۂ زبان پر مشتمل ہے۔ اس باب میں حضرت امین کی زبان کے تمام پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے اور میراں جی شمس العشاق اور برہان الدین جانم کی زبان سے اس کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس باب میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ گجرات کے زوال کے بعد، وہاں کے علماء و شعراء جو بیجاپور پہنچے تو انھوں نے وہاں کی زبان پر کیا اثرات ڈالے نیز حضرت امین اور ان کے خانوادے کی زبان کی صرفی و نحوی خصوصیات کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے اور اس زمانے کے مروج روزمروں محاوروں اور اصطلاحات کی فہرستیں درج کی گئی ہیں جن سے دکھنی اُردو کی ترقی وسعت اور ارتقاء کے مختلف مراحل نگاہوں کے سامنے آجاتے ہیں۔

الغرض یہ کتاب (جو دراصل اس مقالے کا ایک حصہ ہے جس پر مصنف کو عثمانیہ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی) ایک طرف سلسلۂ نظامیہ چشتیہ کے ایک نامور بزرگ کے نظریاتِ سلوک و معرفت اور ان کے طریقِ دعوت و ارشاد پر روشنی ڈالتی ہے تو دوسری طرف اُردو زبان کے دکھن میں منزل بہ منزل نشوونما و ارتقاء اور وہاں کے بزرگانِ دین کی اس کی تاسیس و ترقی میں اہم خدمات کی بھی منظر کشی کرتی ہے۔ یوں یہ تصوف و زبان دونوں سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے نہ صرف مطالعہ بلکہ حرزِ جاں بنانے کی چیز ہے۔ ہم فاضل مصنف کی اس محققانہ پیش کش کو اُردو زبان کے لٹریچر میں ایک قابلِ قدر اضافہ سمجھتے ہیں۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی)

امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی

از : ڈاکٹر محمد حمید اللہ سابق پروفیسر قانون۔عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد

تقطیع: $\frac{20 \times 30}{16}$ صفحات ۶۲

قیمت: دو روپے

ملنے کا پتہ : حبیب اینڈ کمپنی ۷۷ ۶ کٹل منڈی اسٹیشن روڈ۔حیدرآباد

اسلامی قانون کی داغ بیل تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارک ہی میں پڑگئی تھی۔ قرآن مجید میں پند و موعظت، عقائد و اخلاق اور قصص و امثال کے ساتھ احکام کی آیتیں بھی نازل ہوتی رہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تفصیل و تشریح بھی فرمائی۔ اور ان کی روشنی میں مزید ہدایتیں بھی دیں، خلافت راشدہ کے زمانے میں یہ کام اور آگے بڑھا اور مسلمانوں کی آبادی کی کثرت اور اسلامی مملکت کی وسعت کے ساتھ مسائل میں اضافہ ہوتا رہا۔ اموی دور میں باضابطہ قانون اسلامی کی تدوین کا آغاز ہوگیا جو عباسی عہد میں تکمیل کو پہنچ گیا اور بڑے بڑے فقہاء کی کتابیں مرتب ہوگئیں۔

پیش نظر کتاب میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مختصر طور پر قانون اسلامی کی تدوین کی تاریخ بیان کی ہے اور خاص طور پر اس جد و جہد کا ذکر کیا ہے جو امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں نے اس بارے میں کی تھی۔ امام صاحب کوفے کے رہنے والے تھے جو اس زمانے میں علمی، ادبی، سیاسی اور معاشی سرگرمیوں کا مرکز تھا۔ یہاں عربوں کے علاوہ دوسری قوموں اور نسلوں کے لوگ بھی رہتے تھے۔ امام صاحب کی تعلیم و تربیت عرب ماحول میں ہوئی تھی مگر وہ خود عرب نہ تھے اس لیے ان کو عربی و عجمی دونوں معاشروں کا پورا اندازہ تھا اور بین الاقوامی مسائل و معاملات سے وہ اچھی طرح باخبر تھے۔ ان کو تجارتی کاروبار کے سلسلے میں مختلف لوگوں سے ملنے کا موقع ملتا تھا اور کاروباری مسائل و معاملات کا گہرا تجربہ تھا۔ وہ عہد صحابہ سے بھی بہت قریب تھے اس طرح انھیں اولین

اسلامی معاشرے کے مزاج اور ذوق سے بڑی واقفیت تھی۔ فقہاء صحابہ حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمر کے علوم و اجتہادات قریبی اور مستند واسطوں سے ان تک پہنچے تھے۔ مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ جا کر وہاں کے علماء و محدثین سے ملاقات اور تبادلۂ خیالات کا بھی انھیں موقع ملا تھا۔ ائمہ اہل بیتؓ میں حضرت زید، حضرت امام محمد باقرؒ اور امام جعفر صادقؒ سے بھی انھوں نے بخوبی استفادہ کیا تھا۔ اس طرح ان کے اندر ایسی صلاحیت اور جامعیت پیدا ہوگئی تھی کہ وہ وسیع پیمانے پر قانون اسلامی کی تدوین کر سکے اور اسی بنا پر فقہ حنفی کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہو سکی۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے مستند ماخذوں سے تدوین فقہ کی ابتدائی تاریخ بیان کی ہے اور امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی ان خدمات کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے اس راہ میں انجام دی ہیں۔ سلسلۂ کلام میں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ "اسلامی فقہ رومن لا سے ماخوذ نہیں ہے کیونکہ فقہ کی تدوین و ترقی کے زمانے تک نہ قانون کی کسی بیرونی کتاب کا عربی میں ترجمہ ہوا، نہ ایسے فقہاء تھے جو رومی قانون کی کتابوں کے پڑھنے کے لیے ان زبانوں سے واقف تھے جن کے ذریعے وہ اس قانون کا مطالعہ کر سکتے۔ پھر اسلامی تمدن اور رومی تمدن میں بنیادی فرق بھی بہت ہیں۔ عبادات، تعزیرات، مالیات، قرض و سود، وراثت، نکاح، خلع، غلاموں کی آزادی، عدل گستری اور قانون بین الممالک میں ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ نام تک میں کوئی مناسبت اور یکسانیت نہیں ہے۔ مسلمان قانون کو فقہ (معرفت) کہتے ہیں اور رومی اسے JUS (حق) کہتے ہیں۔"

روزہ کیوں

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے انگریزی میں WII:FAST کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ پیشِ نظر کتاب کا ترجمہ اُردو میں مولوی محمد حبیب اللہ صاحب نے کیا ہے اور ایک روپے میں حبیب اینڈ کمپنی ۶۰۷ کٹل منڈی اسٹیشن روڈ حیدرآباد سے مل سکتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے ۳۲ صفحات کے اس مختصر رسالے میں مذہبی، تاریخی، روحانی اور طبی نقطۂ نظر سے روزہ پر نظر ڈالی ہے اور ان فوائد اور خوبیوں کو واضح کیا ہے جو روزہ رکھنے سے انسان کو انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حاصل ہوتے ہیں۔ اس خیال سے کہ یہ کتاب غیر مسلم حلقوں میں بھی پڑھی جائے گی۔ مختصر طور پر روزہ کا طریقہ اور ضروری مسائل بھی بیان کر دیئے گئے ہیں۔ امید ہے کہ اس رسالے کا مطالعہ مفید ہوگا۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی)

قومی بچتوں میں سرمایہ لگانے والوں کے لیے

خوشخبری

● نئے 10 سالہ انیوٹی سرٹیفکیٹ

جن پر

کھاتے دار کو 84 مہینوں کے لیے سود کی رقم ہر مہینے ملتی رہے گی، جس سے اسے اپنے بچوں کی اعلیٰ تعلیم وغیرہ کے اخراجات پورے کرنے میں مدد ملے گی۔

میعاد پوری ہونے پر خاصے پریمیم کے ساتھ سرمایہ کی واپسی (10.25% سود مرکب ملے گا۔)

● ٹیکس سے مستثنیٰ نیشنل سیونگز سرٹیفکیٹ خریدنے کی حد بڑھا دی گئی ہے:

	پہلی حد	موجودہ حد
ایک بالغ کے لیے	50,000 روپے	75,000 روپے
دو بالغوں کے لیے (مشترکہ)	1,00,000 روپے	1,50,000 روپے

(ان سرٹیفکیٹوں پر 6% سالانہ ٹیکس سے مستثنیٰ سود ملتا ہے۔)

● 5 سالہ ریکرنگ ڈپازٹ کھاتوں کے لیے مزید فائدے

پانچ سال کے بعد بھی رقم جمع کرانے کا سلسلہ جاری رکھا جا سکتا ہے یا میعاد پوری ہونے پر ملنے والی رقم مزید عرصے کے لیے سرکار کے پاس جمع رکھی جا سکتی ہے (ایسی حالتوں میں ہر پورے سال کے لیے 9.25% سود مرکب دیا جائے گا۔)

بچتوں کے تحفظ کی اسکیم کا فائدہ اب 20 روپے کے کھاتوں پر بھی دیا جائے گا۔

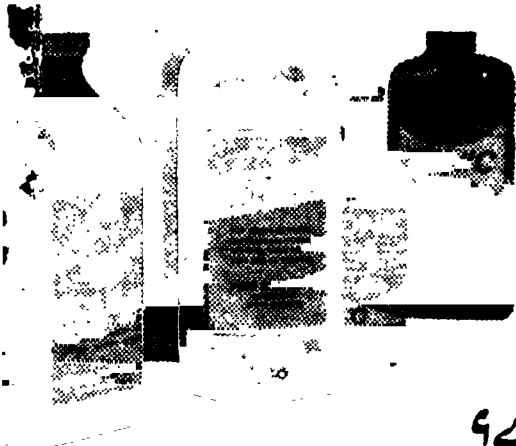
مزید تفصیلات کے لیے براہ مہربانی اس پتے پر لکھیں:

نیشنل سیونگز کمشنر

پوسٹ بکس نمبر 96 — ناگپور

DAVP 75/82


انگوری
(جنرل ٹانک)
یہ مشہور مقوی اعضاء رئیسہ
اجزاء کا مرکب ہے۔ ضعف،
ناتوانی، اعصاب کی کمزوری،
تھکن، بیماری اور زچہ خانہ کے
بعد کی نقاہت کیلئے
بہت مفید چیز ہے۔
Angoori
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ



Vol. VII No. 4 October, 1975

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025
Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69